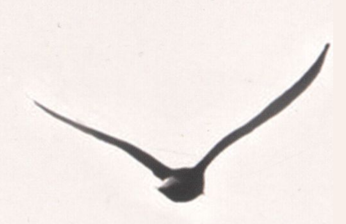
د. محمد فوزي المهاجر



نشأة الفكّر العقدي الإسلامي وتطوّره

مرفوق بنموذج مقارن بين

منهجيّة اللاهوت المسيحيّ والكلام الإسلاميّ



نشأ الفكر العقدي في المجتمع الاسلامي، في شكل أسئلة كلاميّة جديدة طرحتها الذهنيّة الإسلاميّة بعد سلسلة من التغييرات والخلافات، حول خلافة النبيّ الأكرم ﷺ، والتحكيم أو الحاكميّة، الذي رفعه الخوارج، ثمّ الإرجاء، ومسألة الجبر أو تكييف الفعل البشري. بعد أن كانت تأخذ معارفها في عصرها الأوّل من القرآن وتفسيره، والسنّة النبويّة وما فهمه الصحابة وتابعيهم رضوان الله عليهم دون تكلّف للبحث فيما لم يبحث فيه هؤلاء ومن سار على نهجهم.

وبمرور الزّمن ساق الفضول المعرفيّ «مبتدعة» عصر ما بعد الخلافة الرّاشدة بإثارة تساؤلات عقديّة حول ذات الله وصفاته، أسئلة بدت غريبة على عقل المسلم الأوّل، أسئلة لها دوافع شتّى بعضها سياسيّ تبريري والآخر دينيّ دفاعيّ لتنشأ الناشئة الأولى للخلاف العقدي في المجتمع الإسلامي، وهي خلافات علميّة فرعيّة، استغلتها مجموعات. ما أدّى أحيانا إلى استباحة المسلم لدم أخيه، بعد أن تعدّدت تأويلات النصوص الدينيّة ووظّفت توظيفا سياسيًا.

ومن جهة أخرى، وعبر الوقوف على عيّنات من التراكم المعرفيّ للاهوت المسيحيّ والكلام الاسلاميّ انتهينا إلى أهمّيّة اختيار المنهج، وطبيعة الآليّات التي تعامل بواسطتها المنطق الإنسانيّ مع التراث العقائدي في المسيحيّة والإسلام.

إذ ضمن هذا المنطلق المنهجيّ يمكن تلمّس حقيقة المأزق الذي عانى منه كلّ فكر (نقصد علم اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الاسلامي) خلال فترة القرون الوسطى، عبر مقارنة الجدليّات والإشكاليّات التي فرضها كلّ علم.

محمّد فوزي المهاجر

من مواليد 24 مارس 1964 بتونس

– أستاذ محاضر / مشارك، في أصول الدين – العقيدة والأديان والمذاهب المعاصرة، جامعة أم القرى. بمكّة المكرّمة، وعضو هيئة التدريس بجامعة الزيتونة ـ تونس.

– ومدير الدراسات، ونائب مدير المعهد العالي لأصول الدين، بالجامعة الزيتونيّة بتونس سابقا.

د. محمد فوزي المهاجر

نشأة الفكر العقدي الإسلامي وتطوّره

مرفوق بنموذج مقارن بين منهجيّة اللاهوت المسيحيّ والكلام الإسلاميّ



الفهرسة أثناء النشر

نشأة الفكر العقدي الإسلامي وتطوّره/ المهاجر، محمد فوزي.

15.5 * 23.5 سم / عربي/ 169 صفحة.

ر. د.م.ك: 1 - 83 - 924 - 9938 - 978

الكلمات المفاتيح

1 -أديان، 2 - عقيدة، 3 - تيارات فكرية.

الطبعة الأولى -مارس- 2017





95-AVENUE DE LONDRES-TUNIS-1001-
TELFAX: +21671241123
TEL: +21671330490
www.latrach-edition.com
contact@latrach-edition.com
Latrachsalem@gmail.com

المقدّمة

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ به من شرور أنفسنا ومن سيّئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلّ له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمّدا عبده ورسوله صلّى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم، أما بعد:

فإنّ البحث في العقيدة، أو مسائل الإيمان يعدّ من أهمّ القضايا الدينيّة، لا سيما في هذا الزّمان الذي راجت فيه سوق التأويلات والأهواء، وتنوّعت الانحرافات في الفكر الديني، وخصوصا في باب الإيمان، إذ تجدّد ظهور الخوارج خاصّة، في صور شتّى.

ورغم أنّ الزمن قد تجاوز كلّ الخلافات العلميّة الفرعيّة في مسائل العقيدة الإسلاميّة، كمسألة الصفات الإلهيّة والتأويل والتفويض، والتي تبحث في بطون الكتب وقاعات البحث والدرس في أجواء أكاديميّة راقية بعيدة عن فوضى الجهّال والمتعصّبين.

رغم كلّ ذلك، فإنّ البحث في الفكر العقدي يكتسي في نظرنا أهمّية قصوى لأنّه ليس بحثا عقديّا وتراثيّا فحسب، ولكنّه بحث يتداخل فيه الماضي بالحاضر وترتبط فيه القناعات الإيمانيّة لكثير من مسلمي اليوم بقناعات كثير من مسلمي الأمس. باعتبار ما شكّله ويشكّله هذا الفكر إلى يوم النّاس هذا من مستند إيمانيّ لفآت عريضة من المسلمين.

وإنّ إثارة هذه المسائل وبحثها في عصرنا الرّاهن، لا يعني تأجيجها من جديد، ولا يهدف إلى شغل الفكر العقدي الإسلامي بماضيه عن حاضره، بقدر ما يهدف للاصلاح. الإصلاح العقدي الذي يعدّ المدخل الرئيسيّ لإعادة البناء الحضاري للأمّة الإسلاميّة في العصر الراهن، والمستقبل الآتي.

وحيث أنّ طريق هذا الإصلاح شاقّ وطويل، نظراً لبعد الشقّة بين المسلمين والنموذج الأصلح. فالمطلوب من الباحثين في الفكر العقدي اليوم التركيز على اصلاح منهجيّات هذا الفكر، لأنّ العقيدة الإسلاميّة في تحديدها لحقيقة الوجود والإنسان والكون هي الفكرة التي صنعت الحضارة الإسلاميّة.

ولأنّ العقيدة كأساس للدين، هي المحدّد الأصلي للهويّة الإسلاميّة، وهي المحرّك الأساسي لحركة التحضّر، باعتبار تركيز منهجها على العلاقة الوطيدة لفلاح المؤمن في الدين والدنيا.

والنّاظر في الرّعيل الأوّل/ السّلف من الصحابة رضوان الله عليهم، يجد أنّهم قد تربّوا على منهج النبيّ ﷺ الذي أدّبه ربّه وعلّمه قواعد وأصول هذا الدين. لقد نهل رضي الله عنه من المدرسة النبويّة، فتلقّوا دينا/ عقيدة/ إيمانا، لا شائبة فيه، ففهموه فهما صحيحا، وإذا أشكل عليهم شيئا سألوا عنه النبيّ ﷺ.

وتبعا لذلك كانوا رضوان الله عليهم يعملون بما علموا من الأوامر والنواهي، فتعلّموا القرآن وعملوا به، فأدركوا العلم والعمل، كما ثبت ذلك في الصحيح من حديث ابن عمر رضي الله عنهما. فخلصت سرائرهم، واستقامت على ذلك نفوسهم، فطهُرت من كلّ معصية، فكمُلت بذلك قلوبهم وعقائدهم. فلقوا ربّهم وهم أكمُل النّاس إيمانا وعلما وعملا وتقا وورعا، متّفقين، يمثّلون جماعة واحدة رغم اختلافاتهم الثقافيّة واللغويّة والجغرافيّة.

ولكن شاءت الأقدار، مع تغيّر الزّمان، واتّساع المكان، وامتداد رقعة الإسلام وكثرة الفتوحات، واختلاط المسلمين بغيرهم من الأقوام والثقافات،

أن تبدأ الفتن، خاصّة بعد مقتل الخليفة الثالث عثمان رضي الله عنه 23 هـ / 644 م. وقد تلاحقت هذه الفتن، وتلاها ظهور البدع، وكثرة الاجتهادات والتأويلات لمصادر الإسلام/ القرآن والسنّة النبويّة الشريفة، خاصّة بعد ظهور الخوارج، التي تبعتها فرق الرفض والتشيّع. ثمّ تلا كلّ ذلك كثرة الفرق والتيّارات العقديّة والسياسيّة، التي اختلفت في تقرير عديد المسائل الإيمانيّة والتشريعيّة عامّة.

ومعلوم لدى أهل الاختصاص في الدراسات الإسلاميّة أنّ الدين يقسّم إلى أصول وفروع، ولكن هذا الكلام لا يعني بحال أنّ الشريعة فيها أصول مهمّة وفروع غير مهمّة، بل إنّ مسائل الشريعة كلّها مهمّة، سواء كانت مسائل علميّة أو عمليّة، وهذه من المسائل التي يلزم كلّ طالب علم التنبّه لها. كما أنّ على طالب العلم عند دراسته للعقيدة أن يسير على منهجيّة صحيحة في دراسته، لأنّ دراسة العقيدة التي تعدّ من أفضل العلوم وأشرفها، تبيّن المنهج الوسط الذي ينبغي أن يكون عليه المسلم.

وقد حاولت الفلسفات الإنسانيّة عبر التاريخ البشريّ الاجابة عن عديد الأسئلة المتّصلة بالوجود عامّة، ولكن لم تكن إجاباتها في الأغلب الأعمّ مقنعة تشفي غليل الإنسان. وقد أنزل الله عزّ وجلّ رسالته وبعث الرسل بعقيدة التوحيد لهداية الإنسان إلى الحقّ في هذا المجال. وعرفت البشريّة أديان وعقائد مختلفة عبر التاريخ، حادت عن هذه العقيدة، فحرّفت وظلّت وأظلّت، ولكن بقى الإسلام/ الدين الحقّ، المصدر الوحيد الذي يحمل إجابات صادقة وحقائق ثابتة عن قضايا العقيدة، كما يبرزه اليوم حتى الواقع العلميّ.

لذا أصبحت عقيدة التوحيد/ الإسلام، تمثّل ركيزة البناء والأساس الذي تقوم عليه كلّ أعمال المسلم، بل لا يصلح عمل في المنظور الإسلامي، مهما علت قيمته ونفعه المادي ما لم يكن منطلقا من عقيدة صحيحة.

وعليه، فالعقيدة الإسلاميّة دون غيرها من الفلسفات والديانات والنحل، عقيدة ربانيّة المصدر مستمدّة من الوحي الإلهيّ الذي لا يأتيه الباطل من بين

يديه ولا من خلفه، تتّسم بالشمول ومعالجة القضايا الكبرى في هذا الكون: كقضيّة الوجود، والإنسان والإرادة، والنبوّة والمصير.. إلى جانب الوضوح والواقعيّة ومخاطبتها للإنسان، عقلا وعاطفة، إلى غير ذلك من الخصائص التي نجدها من خلال الدراسة التي تعرض تلك القضايا الإيمانيّة.

وإنّنا إذ نطرح في هذه الدراسة مسألة الفكر العقدي في الإسلام وكيفيّة تطوّره عبر طرح بعض المسائل الإيمانيّة تباعا على مرّ التاريخ الإسلامي، فإنّنا ننطلق من مسلّمة أنّ العقيدة تتناول قضايا مهمّة ومشكلات ملحّة، يسعى كلّ انسان عاقل -بغضّ النظر عن عقيدته- ايجاد اجابات لها. إذ يريد كلّ واحد أن يعرف من أين جاء وإلى أين يسير، وما الغاية من وجوده في هذه الحياة ؟

إلاّ أنّ ذلك يطرح مسألة أكيدة تتّصل بالمنهج الذي بواسطته درست هذه العقيدة أي مستويات المعالجة التي قام بها الباحثون والمتكلّمون عامّة، خاصّة وأنّ المنهج العلمي أسلوب فنّي يتّبع في تقصّي الحقائق وتبيانها. وهو أيضا منطق للتفكير يسير وفق قواعد وضوابط وخطوات محدّدة، حيث عدّ المنطق الأرسطي منهجا، كما عدّ المنطق التجريبي منهجا أيضا. إنّه باختصار تقنية بحثيّة – تعبيريّة، وآلة لضبط القراءة بخلفيّة معيّنة. لذلك تتعدّد المناهج بتعدّد الخلفيّات والموضوعات. وعليه نتساءل كيف اختار المختصّون في المسائل العقديّة قديما مناهجهم؟

ثمّ ضمن أيّ عتاد رؤيويّ أمكن للباحث في العقيدة بالأمس ويمكنه اليوم دخول المنافسة الحضاريّة المطروحة؟ إذ يستمرّ التعامل مع المسألة العقديّة -خاصّة في لحظتنا الرّاهنة- دون تقدير لعمقها وثرائها، وهو ما يستوجب إعادة النظر في أدوات الخطاب الدينيّ بما ينسجم مع التحوّلات التي حصلت للإنسان كفرد ومجتمع.

هذا بعض من الأسئلة التي طرحت وتطرح حول المكانة التي يشغلها المنهج في العلوم عامّة والدينيّة العقديّة خاصّة. وثمّة نوعيّة أخرى من الأسئلة

تتعلّق بدور المنهج في المسألة العقديّة وعلاقته بترسيخ قواعد الإيمان، أو ما هو الدور الذي يمكن أن تلعبه المناهج في تطوير عقيدة المؤمن وتحسين علاقته بخالقه وعلاقته بأخيه الإنسان؟ وأيّ دور يمكن أن تؤدّيه هذه المناهج من أجل حسن التمييز بين الإلهي والإنساني؟ أي كيف يمكنها ربط العلاقة بين الديني والدنيوي؟

من جهة أخرى قد يتساءل المرء ما هو مستقبل المنظومة العقديّة الإسلاميّة في عالم يتغيّر بسرعة، عالم مشبع بثقافة الإعلام العالميّ والفوريّ؟ ما هو دور المنهج في هذه الحالة؟ وإذا لم يكن هناك من تراث، ولم يكن لهذا التراث الماضي من مستقبل، فكيف للمرء أن يفكّر بالحاضر والمستقبل خاصّة وأنّ المنهج العلمي - كما يؤكّده غاستون باشلار- لا يدعو إلى القطع مع هذا الماضي جملة وتفصيلا، بل يدعو للبناء عليه بعد تجاوز الأخطاء البشريّة؟

ينبغي أن نوضّح هنا ما الذي نعنيه من إثارة هذه التساؤلات في هذا السياق، وما هو دور المنهجيّة في بحث المسائل العقديّة قديما؟ وأيّ دور لها في عصرنا الراهن في وقت أصبح يعتبر فيه نشوء الأيديولوجيات الدينيّة المستندة إلى مناهج خاصّة من أهمّ مشاكل التاريخ الحديث؟

أي كيف يمكننا فهم الدور الهامّ والخطير للمنهج في تحديد المسائل العقيديّة، التي يمكنها أن تستحيل إلى بدعة في رأي شقّ معارض. عندئذ لا بدّ أن ينظر إلى هذا المنهج بشكل واع لأنّه كما يمكنه أن يكون مصدرا للإنتاج والإنماء، يمكنه في المقابل أن يكون مصدرا للقلق وإثارة القلاقل.

وعليه، نفهم أنّ للمنهج دور أساسيّ في تحديد العقيدة بل هو العقيدة ذاتها، باعتباره السبيل والطريقة التي يكون عليها أتباع مذهب أو مدرسة ما. أي الطريقة التي يتعاملون بها مع مسائل الإيمان/ أصوله، ومع من حولهم من مسلمين وغيرهم. ولا أدلّ على ذلك من أنّ الدراسات العقديّة المعاصرة أصبحت تقوم على نوع من التنافس بين المذاهب الكلاميّة ممثّلة في المدارس

الاعتزاليّة والأشعريّة والماتريديّة التي تسود معظم أنحاء العالم الإسلامي، وبين المدرسة السلفيّة التي تسود جانبا آخر منه.

يظهر ذلك خاصّة في اختلاف المسلمين اليوم في تقرير عديد المفاهيم العقديّة، إذ لو نظرنا في المناطق التي يسود فيها المنهج السلفي، سنجد اهتماما بتقديم قضايا العقيدة من خلال الإطار الذي وضعها لها «محمد بن عبد الوهاب»، وأسلافه من «المدرسة السلفيّة» كابن تيمية، وتلميذه ابن القيّم.

حيث تحتل "قضيّة التوحيد مكانة رئيسيّة في المناهج الدراسيّة لهذه المدرسة، إذ تدرّس أنواع التوحيد ونواقضه، وأنواع الشرك والنّفاق والابتداع في العقائد والعبادات. كما تركّز المناهج في هذه الدوائر على قضيّة الأسماء والصفات، بإثبات كلّ ما ورد في القرآن والسنّة وعدم تأويل أي منها، مع الامتناع عن البحث في الكيفيّة والكنه. وتدور معظم البحوث والدراسات حول هذه القضايا والدّفاع عنها ضدّ المتكلّمين. كما تركّز كذلك على ابراز دور أعلام هذه «المدرسة السلفيّة»، لا سيما بن تيمية، وابن القيّم، ودورهم في تقرير تلك القضايا والدّفاع عنها ضدّ المبتدعة من المتكلّمين والفلاسفة والصوفيّة والباطنيّة.

وفي مقابل ذلك يدرك المتأمّل في أماكن تواجد المذهب الكلامي المعتزلي والأشعري والماتريدي، هيمنة قضايا الكلام القديمة ومسائله التقليديّة التاريخيّة في المناهج الدراسيّة والأبحاث العلميّة التي تتضمّن المناهج الدالّة على وجود الله تعالى في إطارها الجدلي الفلسفي، ممثّلا في دليل الحدوث أو الجواهر والأعراض، ودليل التمانع، وغيرها من الأدلّة التي تمثّل حجر الزاوية في المنهج، كما تعالج قضيّة الأسماء والصفات في إطارها المذهبيّ، وتذكر الصفات بالاعتماد على منهج تاويليّ معلوم.

ويلاحظ دفاع المتبنّين للفكر الأشعري حتى يومنا هذا عن «نظريّة الكسب الأشعريّة» رغم ما تتضمّنه من صعوبات وتعقيدات. في حين تدافع الماتريديّة

عن «صفة التكوين» ويحتلّ جدال الأشاعرة والماتريديّة مع المعتزلة مساحة واسعة، كما نجد تأكيدا على التقارب بين الماتريديّة والأشاعرة.

أما الأبحاث العلميّة والمؤلّفات الأكاديميّة لهذه «المدرسة الكلاميّة»، فتكاد لا تخرج من فلك هذه المسائل، إذ بالإضافة إلى تناول قضايا العقيدة وأسسها، نجد العديد من الدراسات تتناول أعلام المدارس الكلاميّة، وابراز جهودهم في تقرير قضايا العقيدة أو الدّفاع عنها، ودراسة المعتزلة وأعلامهم، كحركة مؤثّرة أو مناوئة لأهل السنّة: الأشاعرة والماتريديّة، ودراسة الفرق الأخرى كجماعات مبتدعة خالفت الطريق القويم.

وعليه، وباختصار شديد يعرف الفكر العقديّ المعاصر مشكلة منهجيّة، فضلاً عن مشكلة تعدّد تيّاراته الثقافيّة المختلفة.

ومن جهة أخرى، واستنادا إلى منهج علم الدين المقارن وتاريخ الأديان -الذي يهدف إلى تعريف الدارس للعقائد والأديان، بكلّ الظواهر المتعلّقة بالدين- ننشد في القسم الثاني من هذه الدراسة التركيز على آليّات حركة الفكر العقديّ في المسيحيّة والإسلام التي لا تخرج فاعليّتها عن مجموعات اللاهوتيّين في المسيحيّة والمتكلّمين في الإسلام. إذ أنّ علم اللاهوت المسيحي، وعلم الكلام الإسلامي يعدّان من أكثر العلوم الدينيّة التي تعنى بعرض ودراسة المقالات العقديّة في كلّ من المسيحيّة والإسلام، ثمّ الذود عنها.

وعليه، فإنّنا ننشد في القسم الثاني من هذه الدراسة أفقا معرفيّا يطمح إلى دراسة المسألة، عبر اعتماد ابستيمولوجيا العلوم الإنسانيّة التي تركّز على تحليل تطوّر الفكرة في علاقتها بالأنساق المحايثة لها في مجال الأدبيّات الدينيّة - الثقافيّة عامّة. إنّه من المناهج التي تعنى بعرض المقالات الدينيّة، ثمّ مقارنتها بغيرها من المقالات المخالفة في الأصل. فهو يفرّق بين الإيديولوجيّات عند النقّاد والدارسين، وبين الروايات التي احتوتها الكتب المقدّسة.

ومهمّتنا في هذا الصدد ليست مجرّد نظر في ارتباط بعض القضايا اللاهوتيّة

والكلاميّة ببعض، ولا مجرّد عرض لآراء، إنّما ستكون أيضا مهمّة نظر داخل المنهج الذي مرّ به اللاهوت المسيحي، وعلم الكلام الإسلامي في معنى تلك الإشكاليّات - ذات العلاقة بالآخر - التي عالجاها. وفي مداها الثقافيّ الخاصّ داخل التنظيم الذي تناول «العلم الديني» في كلّ من المسيحيّة والإسلام.

إنّنا نرمي من خلال هذا العمل إلى استئناف النّظر في خصائص المنهج اللاهوتيّ المسيحي، والكلامي الإسلامي، من خلال إعادة بناء النسق الفكري لكلّ علم اعتمادا على الإشكاليّات التي يتمحور حولها الخطاب العقديّ. وليس الغرض تأكيد تقاطع مواقف المسيحيّة من بعض القضايا العقائديّة الإسلاميّة ولا العكس فحسب، كما فعل جلّ الدّارسين.

بل القصد هو البحث عن الإشكاليّات المتوارية وراء النسق العقائدي للاهوت المسيحي والكلام الإسلامي، وهي التي حكمت خطابهما وحدّدت منهجيّتهما ومنحتهما سمات خاصّة، لا يمكن فهمها إلاّ في إطارها كإشكاليّات، وإبراز المفاهيم الأساسيّة التي تستند إليها هاته الأخيرة، التي مدّت اللاهوت المسيحي والكلام الإسلامي بأسسه النظريّة المعرفيّة.

مكّة المكرّمة في:
5 ربيع الثاني 1437هـ
14 جانفي 2016

القسم الأوّل

الفصل الأوّل

1 - مفهوم العقيدة الإسلاميّة

العقيدة لغة: من العقد، والتوثيق، والإحكام، والرّبط بقوّة. «والعقد: نقيض الحلّ،.. وعقد العهد واليمين يعقدها عقدا وعقّدهما: أكّدهما. أبو زيد في قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا﴾[1] وعاقدت أيمانكم.. معناه التوكيد والتغليظ.. المعاقدة: المعاهدة والميثاق.. وعقد البناء بالجصّ يعقده عقدا: ألزقه.. وعقد بنى عقدا..»[2].

ويقول صاحب تاج العروس في (مادّة: عقد): «عقد الحبل والبيع والعهد يعقده عقدا فانعقد (شدّه)، والذي صرح به أئمّة الاشتقاق، أنّ أصل العقد نقيض الحلّ، ثمّ استعمل في أنواع العقود من البيوعات وغيرها، ثمّ استعمل في التصميم والاعتقاد»[3].

فالعقيدة إذن، ما انعقد عليه القلب، وصدّق به واطمأنّ إليه وأصبح عنده لا يمازجه ريب ولا يخالطه شكّ. والاعتقاد بهذا المفهوم العام قد يكون نتيجة

---

(1) سورة النساء، الآية 33.

(2) ابن منظور الافريقيّ، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1956، المجلّد 2، ص ص 2698 - 2699.

(3) محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، منشورات مكتبة الحياة، لبنان،)د ـ ت(، ج 2، ص 427 ـ 428.

لتوهّم غير حقيقيّ، أو نتيجة لدليل صادق. ومن ثمّ فإنّ العقيدة قد تكون صادقة وقد تكون باطلة فاسدة.

والعقيدة: «حكم الذهن الجازم، فإن طابق الواقع فصحيح، وإن خالفه ففاسد، والواقع هو الكتاب والسنّة»[1].

وفي المصباح المنير: «واعتقدت كذا: عقدت عليه القلب والضمير حتى قيل: العقيدة ما يدين الإنسان به، وله عقيدة حسنة سالمة من الشكّ»[2].

أما في الاصطلاح الإسلاميّ، فيُقصد بالعقيدة جملة الأصول والحقائق الإيمانيّة أو العقديّة التي جاء بها الشرع ودعا الإنسان إلى الإيمان بها، إيمانا يقينيّا لا شكّ فيه ولا ريب: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا﴾[3]، لذلك ارتبط هذا الإيمان بالعلم وانبنى عليه: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾[4].

أي هي التصديق بالشيء والجزم به دون شكّ أو ريبة. فالعقيدة هنا تعني الإيمان، يُقال أعتقد في كذا أي آمن به، والإيمان بمعنى التصديق. فهي ـ أي العقيدة ـ بذلك «مجموعة من قضايا الحقّ البديهيّة المسلّمة بالعقل، يعقد عليها الإنسان قلبه، ويثني عليها صدره جازما بصحّتها، قاطعا بوجودها وثبوتها، لا يرى خلافها أن يصحّ أبدا.

وذلك كاعتقاد الإنسان بوجود خالقه، وعلمه به، وقدرته عليه، ولقائه به، بعد موته ونهاية حياته، ومُجازاته إيّاه على كسبه الاختياريّ وعمله غير الاضطراريّ، وكاعتقاده بوجوب طاعته فيما بلغه من أوامره ونواهيه من

(1) محمد خليل هرّاس، شرح العقيدة الواسطيّة لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، مراجعة عبد الرازق عفيفي، مطبوعات الجامعة الإسلاميّة بالمدينة المنوّرة، 1396ه، ص 14.

(2) أحمد محمد الفيومي، المصباح المنير، مكتبة لبنان، بيروت، 1987، ص 160.

(3) سورة الحجرات، الآية 15.

(4) سورة محمد، الآية 19.

طريق كتبه ورسله طاعة تزكو بها نفسه، وتتهذّب بها مشاعره وتكتمل بها أخلاقه، وتنظّم بها علاقته بين الخلق والحياة»[1].

فالعقيدة بهذا المعنى، هي الإيمان الجازم الذي لا يقبل الشكّ بالأمور التي يدين الإنسان بها. ويُراد بالعقيدة الإسلاميّة: الإيمان بأركان الإسلام الستّة الواردة في القرآن والسنّة النبويّة الشريفة وهي: الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشرّه.

فعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قَالَ: بينما نحن عند رَسُول اللهَّ ﷺ ذات يوم إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لاَ يرى عليه أثر السفر ولا يعرفه منا أحد حتى جلس إِلَى النبي ﷺ فأسند ركبتيه إِلَى ركبتيه ووضع كفيه عَلَى فخذيه وقَالَ: يا محمد أخبرني عَنْ الإسلام؟ فقَالَ رَسُول اللهَّ ﷺ: «الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا اللهَّ وأن محمدا رَسُول اللهَّ، وتقيم الصَلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا» قَالَ صدقت. فعجبنا له يسأله ويصدقه! قَالَ: فأخبرني عَنْ الإيمان؟ قَالَ: «أن تؤمن باللهَّ وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر؛ وتؤمن بالقدر خيره وشره» قَالَ صدقت قَالَ: فأخبرني عَنْ الإحسان؟ قَالَ: «أن تعبد اللهَّ كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك» قَالَ: فأخبرني عَنْ الساعة؟ قَالَ: «ما المسئول عَنْها بأعلم مِنْ السائل» قَالَ: فأخبرني عَنْ أماراتها؟ قَالَ: «أن تلد الأمة ربتها، وأن ترى الحفاة العراة العالة رعاء الشاء يتطاولون في البنيان!» ثم انطلق فلبثت مليا ثم قَالَ: «يا عمر أتدري مِنْ السائل؟» قلت: اللهَّ ورسوله أعلم. قَالَ: «فإنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم»[2].

---

(1) أبو بكر جابر الجزائري، عقيدة المؤمن، مكتبة الكليات الأزهريّة، مصر، 1978، ص 19.

(2) رواه مسلم عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، صحيح مسلم بشرح النووي، ج 1، ص 175. وأخرج البخاري نحوه عن أبي هريرة رضي الله عنه، صحيح البخاري مع فتح الباري، ج 1، ص 96 – 97.

2 - مصطلحات العقيدة ودلالاتها

استخدم علماء العقيدة مصطلحات عديدة للدّلالة على الأبحاث المتعلّقة بالإيمان وقضاياه مثل: الإيمان والفقه الأكبر، وعلم التوحيد، وعلم أصول الدين، والسنّة، وعلم الكلام، إذلم يكن مصطلح العقيدة هو المصطلح الوحيد الذي استخدم في هذا المجال.

أ ـ مصطلح العقيدة

لم يستعمل القرآن الكريم، ولا السنّة النبويّة الشريفة مصطلح «عقيدة» بالمفهوم الوارد أعلاه. ورغم ذلك شاع استخدامه في العصور المتأخّرة للدّلالة على الأبحاث المتعلّقة بأركان الإيمان. وألّفت عدّة كتب تحمل اسم «العقيدة»، وتتضمّن البحث في تلك القضايا الإيمانيّة، ونذكر من بينها على سبيل المثال:

ـ كتاب: «العقيدة الطحاويّة»، للإمام أبي جعفر الطحاوي، توفي 321 هـ / 933م.

ـ كتاب: «العقيدة النظاميّة»، لإمام الحرمين الجويني، توفّي 474هـ / 1085م.

ـ كتاب: «الاقتصاد في الاعتقاد» و«قواعد العقائد»، لأبي حامد الغزالي، توفّي 505 هـ/ 1111م.

ـ كتاب: «شرح العقيدة الأصفهانيّة» و«العقيدة الواسطيّة» و«العقيدة التدمريّة» لابن تيمية توفّي 728 هـ/ 1328م.

نفهم من كلّ ذلك، أنّ مصطلح العقيدة لم يكن مصطلحا قرآنيّا (بالمفهوم الوارد أعلاه)، بل تداول عليه أهل الاختصاص من العلماء والأئمّة الذين اعتنوا بهذه المسألة عبر التاريخ الإسلامي. وفي مقابل ذلك نجد أنّ المصطلح المتداول في القرآن الكريم ،كما بيّنّاه من خلال نماذج من الآيات ـ هو مصطلح «الإيمان»، الذي استخدم للدّلالة على الجانب الاعتقادي من الدين، ويتضمّن

الأركان الستّة التي أشارت لها بعض آيات القرآن الكريم من مثل قوله تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللّهِ وَمَلآئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾[1]. وكذلك جمعتها أحاديث النبيّ ﷺ ومن بينها حديث جبريل عليه السلام السالف الذكر.

ب ـ مصطلح الإيمان

الإيمان لغة التصديق، وهو من المصطلحات التي عني بها القرآن الكريم واستخدمها للدّلالة على المصدّقين بالله ورسله.. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾[2].

وقال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلُّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلاَ مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَن يَكْفُرْ بِالإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[3].

وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾[4].

وقوله عزّ وجلّ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن تَأْتِيهُمُ الْمَلآئِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لاَ يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انتَظِرُواْ إِنَّا مُنتَظِرُونَ﴾[5].

---

(1) سورة البقرة، الآية 285.
(2) سورة الأنفال، الآية 2.
(3) سورة المائدة، الآية 5.
(4) سورة الأنعام، الآية 82.
(5) سورة الأنعام، الآية 158.

وقوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[1].

وقد ظهرت عديد الكتب العقديّة التي تحمل عنوان الإيمان، نذكر منها:

- كتاب « الإيمان ومعالمه وسننه واستكمال درجاته» لأبي عبيد القاسم بن سلام البغدادي الهروي توفّي 224 ه/ 838م.

- كتاب «الإيمان» لأحمد بن حنبل توفّي 241 هـ/ 855م.

ج ـ مصطلح الفقه الأكبر

يعدّ من أقدم المصطلحات التي استخدمت في مجال العقيدة، ومنها كتاب «الفقه الأكبر»، المنسوب لأبي حنيفة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ توفّي 150 هـ/ 767م. على اعتبار أنّ معنى الفقه لغة هو: «العلم بالشيء والفهم له»[2]. ولكن استخدم الفقه هنا بالمعنى الاصطلاحي للإشارة إلى العلم بالدين، أو العلم بأحكام الشريعة كلّها. وهذا المعنى كان سائدا بين السلف[3] رضوان الله عليهم وهم كما تجمع

---

(1) سورة النحل، الآية 106.

(2) ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 522.

(3) يطلق مصطلح السلف على الصحابة رضوان الله عليهم والتابعون لهم بإحسان، المتمسّكون بالقرآن والسنّة على فهم الصحابة رضي الله عنهم. لقول النبيّ ﷺ: «خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ». (صحيح البخاري ومسلم). ويجمع العلماء على أنّ المقصود بالقرن مائة عام. ومن الألقاب التي أطلقها المسلمون على السلف أيضا: أهل السنّة والجماعة، أهل الحديث والرأي، الفرقة الناجية والطائفة المنصورة.
أما باحثوا الدراسات الحضاريّة الإسلاميّة المعاصرون فيحلوا لهم تعريف السلفيّة كالآتي: «تواتر تقسيم تاريخ السلفيّة إلى ثلاث مراحل رئيسيّة: المرحلة العبّاسيّة التأسيسيّة مع أحمد بن حنبل تـ 241هـ/ 855م، والمرحلة المملوكيّة مع تقي الدين بن تيمية تـ 728هـ/ 1338م، والمرحلة العثمانيّة مع محمد بن عبد الوهاب تـ 1206هـ/ 1794م. إلاّ أنّ هذا الانتقاء الزمني يتعارض مع طبيعة السلفيّة في دلالتها اللغويّة العامّة، كما يتعارض مع تصنيفها مذهبا. لكنّه ليس انتقاء اعتباطيّا، ذلك أنّ ابن حنبل، ثمّ ابن تيمية، ثم ابن عبد الوهاب إلتقوا في الدفاع عن نقاء العقيدة وعن سلطة النصّ أمام العقل، وخاصّة عن وصل الدينيّ بالسياسيّ، لذلك ارتكزت الحركات السلفيّة المعاصرة على

أصول المعاجم العربيّة الجماعة المتقدّمون، أي الذين هم فوقك في السبق والفضل[1].

وقبل أن يختصّه المتأخّرون بمعرفة الأحكام الشرعيّة العمليّة المكتسبة من أدلّتها التفصيليّة، كما هو مشهور عند الفقهاء والأصوليّين. أشار الغزالي في احياءه إلى ذلك قائلا: «ولقد كان اسم الفقه في العصر الأوّل مطلقا على علم طريق الآخرة، ومعرفة دقائق آفات النفوس، ومفسدات الأعمال، وقوّة الاحاطة بحقارة الدنيا، وشدّة التطلّع إلى نعيم الآخرة، واستيلاء الخوف على القلب. ويدلك على هذا المعنى قوله عزّ جلّ: ﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة 122)، وما يحصل به الانذار والتخويف هو هذا الفقه دون تفريعات.. فذلك لا يحصل به الانذار ولا تخويف، بل إن التجرّد له على الدوام يقسي القلب وينزع الخشية منه، كما نشاهد الآن من المتجردين له، قال تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ (الأعراف 179)، وأراد به معاني الإيمان، دون الفتاوى»[2].

وتبعا لهذا المعنى، جاء تعريف أبو حنيفة النعمان رضي الله عنه توفّي 150 هـ/ 767م للفقه بأنّه «معرفة النفس ما لها وما عليها»[3]. وهذا يتناول الأحكام الاعتقاديّة، كوجوب الإيمان ونحوه، ممّا حثّ عليه الإسلام. وبناء عليه، سمّى أبو حنيفة كتابه في العقائد بـ «الفقه الأكبر»، تمييزا له عن الأحكام العمليّة الفقهيّة التي أطلق عليها الفقه الأصغر، وتضمّن كتابه هذا بعض المسائل المتعلّقة بأصل التوحيد والأسماء والصفات ومعنى الفطرة وأفعال العباد وعصمة الأنبياء.. كما نسب للإمام الشافعي مؤلّف بنفس العنوان، لم تصحّ نسبته إليه، يتضمّن مسائل شبيهة بتلك التي عالجها الامام أبو حنيفة.

كاريزما الأعلام الثلاثة لتحصين مشروعها» رؤوف دمّق، التكفير في الخطاب السلفي، مؤمنون بلا حدود، قسم الدين والسياسة، مؤسّسة دراسات وأبحاث، الرباط، المغرب.

(1) انظر: لسان العرب، لابن منظور، ومقاييس اللغة لابن فارس، مادة: سلف.

(2) أبو حامد الغزالي، احياء علوم الدين، مطبعة الاستقامة، القاهرة، (د ـ ت)، ص 16.

(3) ملا علي القاري، شرح الفقه الأكبر، البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1955، ص 16.

د ـ مصطلح التوحيد

أطلق مصطلح التوحيد على العلم الذي يهتمّ بالمسائل العقديّة أو الإيمانيّة، ويعرّف شرعا بأنّه: إفراد الله تعالى بربوبيّته وألوهيّته دون سواه، وأسمائه وصفاته، والاعتقاد برسالة محمّد ﷺ، وأنّه خاتم الأنبياء، واتّباعه فيما جاء به عن الله تعالى. وقد عرّفه الغزالي بأنّه: «علم يبحث عن وجود الله تعالى، وما يجب أن يثبت له من صفات، وما يجوز أن يوصف به، وما يجب أن ينفى عنه. وعن الرسل لإثبات رسالتهم، وما يجب أن يكونوا عليه، وما يجوز أن ينسب إليهم وما يمتنع أن يلحق بهم»[1].

أما شيخ الإسلام بن تيمية فيرى أنّ: «التوحيد الذي جاءت به الرسل إنّما يتضمّن اثبات الألوهيّة لله وحده بأن يشهدوا أن لا إله إلاّ الله، ولا يعبدوا إلاّ إيّاه، ولا يتوكّلوا إلاّ عليه تعالى، ولا يوالوا إلاّ له، ولا يعادوا إلاّ فيه، ولا يعملوا إلاّ لأجله، وليس المراد بالتوحيد مجرّد توحيد الربوبيّة»[2].

ورأى الشيخ محمد عبده أنّ «أصل معنى التوحيد اعتقاد أنّ الله واحد لا شريك له، وسمي هذا العلم به تسمية له بأهمّ أجزائه، وهو اثبات الوحدة لله»[3].

والنّاظر في المدوّنة العقديّة الإسلاميّة يجد أنّ مصطلح التوحيد تحوّل على يد بعض العلماء، بعد أن أطلق على «علم الكلام»[4]. وسُمّي المتكلّمون بعلماء التوحيد، إذ لقّب المعتزلة أنفسهم بـ «أهل العدل والتوحيد»، مع أنّ علم

---

(1) أبو حامد الغزالي، احياء علوم الدين، ج 1، ص 73.

(2) تقي الدين أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن محمد بن قاسم، طبع بإشراف الرئاسة العامة لشؤون الحرمين، الرياض، (د ـ ت)، م 1.

(3) محمد عبده، رسالة التوحيد، دار إحياء العلوم، بيروت، 1986، ص 43.

(4) وعلم الكلام: «ملكة يقتدر بها على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملّة وتزييف كلّ ما خالفها من الأقاويل» (أبو نصر الفارابي، إحصاء علوم الدين، ، طبعة القاهرة، 1968، ط3، ص ص 107 – 108).

الكلام لم يكن محلّ وفاق في العصر الأوّل، بل كان موضع نقد وذمّ من قبل العديد من العلماء.

وقد ظهرت عديد الكتب تحمل عنوان التوحيد، اشارة للعلم الذي يختصّ بدراسة قضايا العقيدة من الإلهيّات والنبوّات والسمعيّات، نذكر من بينها:

ـ كتاب التوحيد، لأبي منصور محمد بن محمود الماتوريدي، توفي 333 هـ / 944م.

ـ كتاب التوحيد ومعرفة أسماء الله عزّ وجلّ وصفاته على الاتفاق المنفرد، لأبي عبد الله محمد بن اسحاق بن منده، توفي 395 هـ/ 1004م.

ـ تجريد التوحيد المفيد، لتقي الدين أحمد بن علي المقريزي توفي 854هـ / 1450م.

ـ رسالة التوحيد، لمحمد عبده، توفي 1323 هـ/ 1905 م.

ر ـ مصطلح أصول الدين

وهو من المصطلحات التي أطلقت على مبادئ العقيدة وأصولها، مقابل «أصول الفقه». وأصول الدين هي: «وضع إلهيّ سائق لذوي العقول باختيارهم، إلى ما فيه صلاحهم بالذات، في دنياهم وأخراهم»[1]. والدين بهذا المعنى، شامل لمبادئ العقيدة والشريعة بجوانبها المختلفة، ولما كانت العقيدة تمثّل أساس الدين، ولا تقوم أحكامه إلاّ عليها، سمي العلم الذي يهتمّ بقضاياها علم أصول الدين، واصطلح العلماء على اطلاق أصول الدين، على مبادئ العقيدة، في مقابل أصول الفقه، الذي يراد به أدلّة الفقه الإجماليّة.

وقد ورد عن الشهرستاني: «قال بعض المتكلّمين، الأصول معرفة الباري تعالى بوحدانيّته وصفاته، ومعرفة الرسل بآياتهم.. ومن المعلوم أنّ الدين إذا

(1) أبو حامد الغزالي، احياء علوم الدين، ج 1، ص 33.

كان منقسما إلى معرفة وطاعة، والمعرفة أصل والطاعة فرع، فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان أصوليّا، ومن تكلّم في الطاعة والشريعة كان فروعيّا، والأصول هو موضوع علم الكلام، والفروع موضوع علم الفقه»[1].

وقد ألّفت عديد الكتب في العقيدة تحمل هذا الاسم، نذكر منها:

- الإبانة عن أصول الديانة، لأبي الحسن الأشعري، توفّي 326هـ/ 937 م.

- أصول الدين، لأبي منصور عبد القاهر البغدادي، توفي 429هـ/ 1037م.

- الشامل في أصول الدين، لإمام الحرمين الجويني، توفّي 478هـ/ 1085م.

س - مصطلح السنّة

وهو من المصطلحات التي أطلقت كذلك على المسائل العقديّة وأصول الدين، والسنّة لغة هي الطريقة المسلوكة، محمودة كانت أو مذمومة. بينما عرّفها علماء الحديث بأنّها مرادف للحديث، واستخدمت السنّة وأطلقت على ما يقابل البدعة من أحكام ومنهج وسلوك.

وقد أطلق مصطلح السنّة على مسائل الاعتقاد وأصول الدين خاصّة خلال القرن الثالث للهجرة تمييزا لها عن مقولات الفرق[2] وآراء المبتدعة. وشرح ابن أبي عاصم هذا المعنى الأخير للسنّة، وذكر أهمّ مباحثها فقال: «السنّة اسم جامع لمعان كثيرة في الأحكام وغير ذلك. وممّا اتّفق أهل العلم على أن نسبوه إلى السنّة القول بإثبات القدر، وأن الاستطاعة مع الفعل للفعل،

---

(1) أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سعيد كيلاني، طبع مصطفى البابي الحلبي، 1967 ج 1، ص 41.

(2) يقول الأشعري: «اختلف النّاس بعد نبيّهم ﷺ في أشياء كثيرة ضلّل فيها بعضهم بعضا، وبرئ بعضهم من بعض، فصاروا فرقا متباينين، وأحزابا مشتّتين، إلاّ أنّ الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم. وأوّل ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيّهم ﷺ اختلافهم في الإمامة.. ثمّ حدث الاختلاف في أيّام عليّ في أمر طلحة والزبير رضوان الله عليهما، وحربهما إيّاه وفي قتال معاوية إيّاه».. أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين، دار الحداثة، بيروت، ط 2، 1958، ص ص 1 إلى 5.

والإيمان بالقدر خيره وشرّه.. وأنّ أفعال العباد من الخير والشرّ فعل لهم خلق لخالقهم، والقرآن كلام الله تبارك وتعالى، تكلم الله به ليس بمخلوق، وعذاب القبر، ومنكر ونكير والشفاعة، والحوض، والميزان..»[1].

وقد ألّفت العديد من الكتب العقديّة التي حملت اسم السنّة نذكر منها مثلا:

- كتاب السنّة، لأحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، توفّي 241 هـ/ 855 م.
- كتاب السنّة، لابن أبي عاصم الشيباني، توفّي 287 هـ/ 900 م.
- كتاب السنّة، لأبي عبد الرحمن أحمد بن حنبل، توفي290هـ/ 903م.

ص ـ مصطلح علم الكلام

وهو من المصطلحات التي أطلقت على مباحث العقيدة، ويمكن اعتبار تعريف «أبو نصر الفارابي» (ت 318 هـ/ 950 م) أقدم تعريف وصلنا عن هذا العلم. يقول معرّفا علم الكلام بأنّه: «ملكة يقتدر بها على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملّة وتزييف كلّ ما خالفها من الأقاويل»[2].

ثمّ يعقّب الفارابي على هذا التعريف بأمرين هامّين: الأوّل، التفريق بين علم الفقه وعلم الكلام. والثاني، عرض «الوجوه والآراء التي ينبغي أن تنصر بها الملل»[3].

كما عرّفه عضد الدين الإيجي (ت 756 هـ/ 1355م) قائلا: «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينيّة بإيراد الحجج ودفع الشبه»[4]. محدّدا موضوعه،

(1) أبو بكر احمد ابن أبي عاصم، كتاب السنّة، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، 1980، ج 2، ص 1027.

(2) الفارابي أبو نصر، إحصاء علوم الدين، ص ص 107 – 108.

(3) نفس المصدر، ص 108.

(4) الإيجي عضد الدين، المواقف في علم الكلام، عالم الكتاب، بيروت، ج 1، ص 7./ ولمزيد التوسّع يمكن الرجوع إلى: ابن النديم، الفهرست/ الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام/

كالآتي: «ذات الله تعالى إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله في الدنيا كحدوث العالم، وفي الآخرة كالحشر، وأحكامه فيها كبعث الرسل..»[1].

يفهم من هذين التعريفين وغيرهما[2]، أنّ الهدف من وضع المنهج الكلامي هو البحث، والذود عن بعض المسائل العقائديّة التي ينبني عليها الدين الإسلامي، أي ما يعرف بأصول الدين. وأصل الشيء ما يقوم عليه، بحيث ينتفي بانتفائه.

فأصول الدين هي تلك الأركان التي ينتفي الدين بانتفائها، أو بانتفاء واحد منها. ومثاله، درج المعتزلة على اعتبار الأصول الخمسة (التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)[3]، أصولا للدين الإسلامي.

والملاحظ، أنّ بعض المباحث العقائديّة كانت منشأ للاختلاف والشقاق بين الفرق الإسلاميّة ذاتها، إذ وصل بهم الأمر إلى تكفير بعضهم البعض (كاختلافهم في مسألة الجبر والاختيار، والقدر، وكلام الله ثمّ صفاته تعالى). وقد كان لمتكلّمي المعتزلة والأشاعرة دور هامّ في إثراء وتطوّر موضوع المنهج الكلامي.

ثمّ انتهى الأمر إلى المذهب الأشعري/ ينتسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري (324 هـ/ 938م)، الذي حاول التوفيق بين عقيدة أهل الحديث

الجويني، الإرشاد/ فخر الدين الرازي، المحصّل/ وابن خلدون، المقدّمة/ طاش كبري زاده، مفتاح السعادة،/ السنوسي، أمّ البراهين/ الباجوري- القاني، جوهرة التوحيد/ عبده، رسالة التوحيد، وغيرهم كثير...

(1) نفس المرجع، ص 11.

(2) لمزيد التوسّع يمكن الرجوع لـ: ابن النديم، الفهرست/ الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام/ الجويني، الإرشاد/ فخر الدين الرازي، المحصّل/ ابن خلدون، المقدّمة/ طاش كبري زاده، مفتاح السعادة/ السنوسي، أمّ البراهين/ الباجوري- القاني، جوهرة التوحيد/ عبده، رسالة التوحيد، وغيرهم كثير..

(3) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، دار الحداثة، بيروت، ط 2، 1958،ج 1، ص 311.

وعقيدة علماء الكلام/ المعتزلة، فكان مذهبه متفرّعا من مدرسة المتكلمين، لأنّه ينتهج أسلوبهم في تقرير عقائد أهل السنّة والجماعة. رغم أنّ الرجل بدأ حياته الفكريّة في كنف المعتزلة، ثم انشقّ عنهم ليؤسّس مذهبه الجديد، الذي لم يخرج عن دائرة منهج المتكلمين في إثبات العقيدة. لذلك نراه يدافع عن عقيدة أهل السنّة بنفس المنهج العقلي، فكانت له آراء مستقلة توسّط فيها بين المعتزلة وأهل الحديث ممّا خلق مذهبا توفيقيّا صار يعرف بالمذهب الأشعري.

ويرى المستشرق «دي بور» أنّ أحسن عبارة نستدلّ بها على علم الكلام هي Theologische Dialekti = الجدل في المسائل الإعتقاديّة أو Dialektik = الجدل فقط. وهو يترجم كلمة «متكلمين» بكلمة Dialektikers [1].

أما «هنري كوربان» فيطلق على علم الكلام مصطلح «اللاهوت الرسمي»، ويصفه بـ «الفلسفة المدرسيّة في الإسلام»[2].

ومن خلال هذين التعريفين الحديثين يمكننا ملاحظة، أنّ علم الكلام كما فهمه المستشرقون أيضا هو كلام في المسائل العقائديّة، كمسألة القدر والأسماء والصفات الإلاهيّة، والعلم والقدرة الإلاهيّة، ثم خلق القرآن[3]. ومعلوم أنّ هذا العلم لم ينشأ من فراغ بل ارتبط ظهوره وتطوّره بعوامل تاريخيّة وموضوعيّة متعدّدة[4].

وعليه، ام يقف متكلّمو الإسلام وخصوصا المتأخّرين منهم، عند حدّ تقرير العقائد، بل تجاوزوا ذلك إلى الخوض في مسائل هي أقرب ما تكون إلى الفلسفة، وفي مسائل طبيعيّة اعتبروها مقدّمات للعلم كالبحث في الجواهر والأعراض[5].

---

(1) انظر: تـ . ج . دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، القاهرة، ط 4، 1957 ص ص 95 – 96.

(2) كوربان هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 169.

(3) انظر: الرازي فخر الدين، خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنّة.

(4) انظر في هذا الإطار: أحمد أمين، ضحى الإسلام/ ابن خلدون، المقدّمة/ احمد محمود صبحي، في علم الكلام.

(5) لغة جوهر الشيء: حقيقته وذاته. والجوهر فلسفيّا هو الأساس الذي يشكل للجسم أو للمادة ما هي عليه فعلا، الموجود القائم بنفسه.

كان ذلك، بعد أن برع أهل الكتاب وخاصّة المسيحيّين في الأخذ عن المنطق[1] والفلسفة اليونانيّين، علاوة عن التيّارات الفكريّة - الروحيّة الأخرى كالغنوّصيّة[2] والهيلينيّة[3] وغيرها. لذلك جاء ردّ فعل المتكلمين المسلمين

وجوهر Substance في الفكر المسيحيّ: استعملت هذه الكلمة منذ القرون الأولى للدّلالة على الـ«أوسيّا». واستعملت أيضا «بالإضافة إلى كلمة طبيعة» للدّلالة على الـ«فوسيس». (الأب حموي صبحي اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، ص 181).

(1) المنطق هو دراسة صور الفكر وطرق الاستدلال السليم، وفي المقام الأول يدرس في تخصّصات الفلسفة والرياضيّات وعلم الدلالة وعلم الحاسوب. ويعتبر الفيلسوف اليونانيّ أرسطو أوّل من كتب عن المنطق بوصفه علماً قائماً بذاته، وسمّيت مجموعة بحوثه المنطقيّة «أورغانون»، فكان القياس في نظر أرسطو هو صورة الاستدلال.

ويطلق علم المنطق باليونانيّة «لوجيك» Logique أو العلم الذي توزن به الحجج والبراهين، ولهذا سمّي بعلم «الميزان»، وأطلق عليه مفردة المنطق من النطق أو النفس الناطقة، كاصطلاح هو عبارة عن جملة من القوانين من شأنها تقويم العقل للصواب. وبالتالي تدفع الإنسان إلى الطريق الصحيح وقول الحقّ. ويعرف أيضا بأنّه مجموعة القوانين «الضابطة» للتفكير، وبالتالي تجنّب التناقض والوقوع في الخطأ.

ولكن بقيام النهضة الأوروبيّة ونهضة العلوم الطبيعيّة أصبح المنطق علماً مختلفاً نوعا ما عن منطق أرسطو فظهر منطق الاستقراء الذي كان رائده فرانسيس بيكون، واستكمله بعد ذلك جون ستيوارت ميل. انظر: محمد رضا المظفر، المنطق. ابن تيمية، نقض المنطق. محمد بن حسن الطوسي، تجريد المنطق.

(2) الغنوصيّة Gnostisem: جاءت التسمية من الكلمة اليونانيّة Gnosis، التي تعني المعرفة الحدسيّة الباطنيّة، أو العرفان بمصطلح التصوّف الإسلامي. والغنّوصيّة حركة فلسفيّة ظهرت في أوروبّا والشرق الأوسط وازدهرت في القرنين الثاني والثامن الميلاديين، حيث تكوّنت لها فرق من النصارى وغيرهم ممّن كانوا يعتقدون معرفة أسرار الطبيعة والكون وأصل البشريّة والقضاء والقدر.

اعتقد الغنوصيّون أنّ باستطاعة الناس إنقاذ أنفسهم من الإثم بالوصول إلى المعرفة الرّوحيّة، كما اعتقد أكثرهم بوجود كائن علوي بعيد غير معروف.. ويعتقد أكثر النصارى الغنوصيّين أنّ المسيح كان رسولا من السماء، وجلب المعرفة المقدّسة للنصارى العاديّين وادعوا أنّ المسيح حلّ مؤقتا في جسم بشري، لذا فهم ينفون موته وبعثه كما نصّ على ذلك العهد الجديد. وقد ساهمت العديد من الفلسفات والديانات القديمة في نشوء الغنّوصيّة. وكردّ فعل هاجم كثير من زعماء النصارى مثل القديس ايرانيوس هذه الحركة وأعمال الهرطقة التي تضمنتها. الموسوعة العربيّة العالميّة، مؤسّسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ج 17، ص 123/ انظر أيضا: فراس السوّاح، الوجه الآخر للمسيح، منشورات دار علاء الدين، سوريّة، ص 66.

(3) Hellénisme روح وفكر العصر الهيليني، وهو العصر الذي يقع بين خروج الإسكندر الأكبر من اليونان لغزو العالم (323 ق.م) حتى سقوط الممالك اليونانية على يد الدولة الرومانيّة (30 ق.م)

سريعا، خاصّة بعد ازدهار حركة الترجمة الكبيرة في العصر العبّاسي، (132 هـ/ 750 م – 640 هـ/ 1258 م). حيث بدأ متكلّموا الإسلام في التدرّب على مصطلحات الفلسفة اليونانيّة التي كان يستعملها المسيحيّون من مثل الوجود والماهية والأقنوم والجوهر والعرض وغيرها..، ليحسنوا محاجتهم والردّ عليهم.

وقد ألّفت العديد من الكتب العقديّة التي حملت اسم علم الكلام نذكر منها مثلا:

- نهاية الاقدام في علم الكلام، لأبي الفتح الشهرستاني، توفّي 548 هـ / 1153م.

- المواقف في علم الكلام، لعضد الدين الإيجي، توفّي 756 هـ/ 1355م.

يضاف إلى هذه الكتب، تأليف عديد الدراسات النقديّة المعاصرة التي اهتمّت بتقييم الحركة الكلاميّة كتيّار تميّز بمنهج معيّن في دراسة العقيدة، نذكر منها على سبيل المثال:

- علم الكلام، لأحمد محمود صبحي

- دراسات في علم الكلام، لأحمد محمد جاد.

هكذا نتبيّن، أنّ المسلمين تفنّنوا في الاهتمام بالمسائل العقديّة حتى أصبحت علما مستقلاّ، هو «علم العقيدة». وهو كسائر العلوم لكي نُجيده - كما يذكر هرّاس - نحتاج إلى الإلمام بعشرة عناصر ألا وهي: الاسم و الحدّ (التعريف)، والموضوع والفائدة وشرف تعلّمه، والواضع لهذا العلم، ونسبته

وتختلط فيه الفلسفات اليونانية بالمعتقدات والأفكار غير اليونانيّة لشعوب آسيا الوسطى والبحر الأبيض. ظهر في هذا العصر فلاسفة لم يكونوا يونانيين ولكنّهم سكنوا أثينا وكتبوا باليونانيّة مثل «زينون»، «أبيقور»، «فيلون» .. وكان على رأس هذا الفكر مدرستان من أكبر مدارس الفكر قاطبة وهما الأبقوريّة والرواقيّة. عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، مصر، 2003، ص 914.

للعلوم الأخرى، والمصادر التي يُؤخذ منها هذا العلم، وحكم تعلمه، وأصول المسائل التي يحويها هذا العلم.

وقد دعا القرآن الكريم في كثير من آياته إلى إعمال العقل والنظر وصولا للإعتقاد، ونعى على المقلّدين الذين يسلّمون بالعقائد عن طريق التقليد للآخرين لا عن طريق التفكّر والنظر.

ويذكر في هذا الاطار أيضا، تباين الآراء وتعدّدت المواقف حول مفهوم العقيدة وحقيقة علاقتها بالإيمان، اعتمادا على القول الذي يذهب إلى أنّ هذه الكلمة/ أي «عقيدة» لم ترد في معناها الاصطلاحيّ لا في القرآن ولا في السنّة النبويّة الشريفة. بل أطلقها المسلمون على «فهم المسائل الإيمانيّة» الواردة في مصادر هذا الدين. وهي على عكس كلمة «إيمان» الواردة في القرآن والسنّة النبويّة الشريفة، والتي استعملت بعد ذلك عنوانا لأبواب المسائل الإيمانيّة، كـ «كتاب الإيمان» في صحيح البخاريّ، على سبيل المثال. ولكن كلمة «العقيدة» كانت أكثر شيوعا في مصطلحات هذا العلم/ أي علم العقيدة وتسمياته.

إذن لم يكن مصطلح العقيدة هو المصطلح الوحيد الذي استخدم في هذا المجال، بل استخدم القرآن مصطلح الإيمان. ويذهب بعض المحقّقين إلى أنّ أوّل المستعملين كلمة «عقيدة» بمعنى فهم المسائل الإيمانيّة/ أو التفكير في المسائل الإيمانيّة ثلّة من علماء المسلمين في كتبهم:

- كـ «مجموع رسائل الإمام الهادي إلى الحقّ القويم»، لـ«يحي بن الحسين بن القاسم بن ابراهيم»، (ت 298 هـ).

- و«مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين»، لـ «أبي الحسن الأشعري»، (ت330 هـ)، وهو يحيلنا على أنّ استعمال كلمة «العقيدة» بدأ في أواخر القرن الثالث للهجرة، وكثر خلال القرن الرابع، حيث ظهرت هذه الكلمة اسما للكتب والمؤلّفات في أصول الدين التي تبحث في القضايا التي جاء القرآن يطلب التصديق بها.

ورغم كثرة الكتب التي بحثت في العقيدة عند المتقدّمين إلاّ أنّها لم تورد تعريفا لها حتى يعتمد على أنّه تعريفا اصطلاحيًا لها. وهذا على عكس المتأخّرين الذين عرّفوها، أنّها، «الجانب النظريّ الذي يطلب الإيمان به أوّلا وقبل كلّ شيء إيمانا لا يرقى إليه شكّ، ولا تؤثّر فيه شبهة»[1].

وعليه، نسجّل وجود علاقة بين مصطلحي «عقيدة»، و «إيمان» رغم أنّ كلمة «عقيدة» لم ترد في معناها الاصطلاحيّ لا في القرآن ولا في السنّة. وهي -كما أسلفنا - مصطلح يفيد في الفكر الإسلاميّ فهم المسائل الإيمانيّة الواردة في القرآن والسنّة النبويّة الشريفة. أي هي تشمل -على سبيل المثال- فهم المسائل المتعلّقة بأسماء الله تعالى وصفاته وأفعاله، وكيف فهمها السلف[2] والخلف؟ وكيف يتوسّع فيها «بذكر الشبهات، ومناقشة الديانات الأخرى والفرق»[3].

أما الإيمان فأصله: التصديق، كما ورد في عديد الآيات القرآنيّة، وعرّفه النبيّ ﷺ في حديثه لجبريل عليه السلام حينما سأله عن الإيمان، فقال: «الإيمان: أن تؤمن بالله وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره» (رواه مسلم).

---

(1) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، مصر، 1995ص 22.

(2)كانت طريقة السلف رحمهم الله في جانب أبواب الاعتقاد، أنهّم يقبلون كلّ ما صحّ فيه الدليل من كتاب وسنّة، فَهُم علمًا واعتقادا وعملا يسيرون مع الكتاب والسنّة الصحيحة من غير أن يفرّقوا بين حديث متواتر أو آحاد، فكلّ ثابت صحيح، مجب التعويل عليه والأخذ به. (انظر: محمّد خليل هرّاس، شرح العقيدة الواسطيّة، لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، تحقيق وتعليق أبو العبّاس، ص 10).

(3) نفس المرجع، ص 18.

الفصل الثاني

1 - الإيمان في الإسلام

اشتهر في كتب اللغة أنّ الإيمان: التصديق. ومعلوم أنّ التعريف الشرعيّ قد يتّفق مع التعريف اللغويّ وقد يختلف معه، بحيث يكون المعنى الشرعيّ أشمل من اللغويّ كما في هذا المصطلح، إذ التصديق أحد أجزاء المعنى الشرعيّ على الصحيح المشهور عند علماء السلف، وعلى ذلك دلّت نصوص القرآن والسنّة.

فالإيمان في الشرع هو: «تصديق بالجنان، وقول باللّسان، وعمل بالأركان». وقد ذكر «ابن تيمية» رحمه الله، أنّه قد حكى غير واحد الإجماع على هذا التعريف، وذكر ما نقله «أبو عبيد القاسم بن سلام» عن مشاهير أهل العلم الذين صرّحوا بأنّ الإيمان قول وعمل ونيّة، من أهل مكّة، والمدينة، واليمن، والكوفة، والبصرة، وأهل واسط والمشرق[1].

وعليه، عُرّف الإيمان بأنّه اعتقاد وقول وعمل، فهو اعتقاد القلب في الله ورسوله ﷺ وكلّ ما جاء به الشرع، اعتقادا جازما لا يرد عليه شكّ ولا ريبة. ثمّ إتباع ذلك الاعتقاد بعمل الجوارح حتى يطابق الظاهر الباطن، لقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي

(1) راجع: مجموع الفتاوى (7/ 310، 326، 331، 388، 402). وراجع: أبو زكرياء يحي بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392 هـ (1/ 149).

قُلُوبِكُمْ وَإِن تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾[1].

وهذا الاعتقاد الجازم لابدّ أن يكون في أمر مغيّب عن النّاس، فالإيمان بهذا الغيب هو الذي يتفاضل فيه النّاس ويتفاوتون.

والإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَّهُمْ دَرَجَاتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِن بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقاً مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ﴾[2].

وللإيمان شعب كما أخبر الصّادق المصدوق ﷺ، «أعلاها لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق» فعَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «الإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ أَوْ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيمَانِ» (أخرجه مسلم).

2 – أسس الإيمان/ العقيدة، أو أركانها

الأسّ أو الركن في هذا الإيمان أو العقيدة التي جاء بها الأنبياء والمرسلون صلوات الله عليهم وعلّموها لأتباعهم من المؤمنين الأوائل/ سلف هذه الأمّة رضي الله عنهم جميعا، أحصاها النبيّ ﷺ في حديثه لجبريل عليه السلام وسط جمع من أصحابه، حينما سأله عن الإيمان، فقال: «الإيمان: أن تؤمن بالله وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره» (رواه مسلم). فهذه هي

(1) سورة الحجرات، الآيات 14 ـ 15.

(2) سورة الأنفال، الآيات 2 – 3 – 4.

الأسس/ أو الأركان الستّة للعقيدة الإسلاميّة هي التي نصّ عليها حديث الرّسول ﷺ. وذكرتها آيات قرآنيّة معلومة.

وعدّها القرآن الكريم في قوله: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلآئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ آمِنُواْ بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِى نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِىَ أَنزَلَ مِن قَبْلُ وَمَن يَكْفُرْ بِاللهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيدًا﴾[2].

ويذكر علماء أهل السنّة، أنّ من أهمّ المسائل التي يهتمّ بها علم العقيدة، بيان هذه الأسس/ الأركان، فهو يعنى بكلّ ما يتعلّق «بالله تعالى» أي بكلّ ما أخبر به عن نفسه تعالى ذاتًا وصفاتٍ وأفعالًا. ويدخل فيه أيضاً: «الرّسل الكرام» الذين بعثهم الله تعالى برسالاته إلى البشر، وما يتعلّق بأولئك الرسل عليهم السلام من صفات، وما يجب في حقّهم وما يستحيل عليهم، وما هو جائز منهم.

كما يدخل في أسس هذه العقيدة الإسلامية أيضاً «الأمور الغيبيّة»، وهي التي لا يمكن الوصول إلى معرفتها إلا بوحي من الله تعالى بواسطة رسول من رسله عليهم السلام أو كتاب من كتبه مثل أخبار بدء الخليقة وما يتعلّق بذلك وقصص السابقين، واليوم الآخر والجنّة والنّار وغير ذلك من أمور..

ويدخل في أسس العقيدة الإسلامية أيضاً «الملائكة»، فيجب الإيمان بهم جملةً، وبمن علمنا اسم، ومن علمنا عمله تفصيلًا. وكذلك «الكتب»، أي يجب الإيمان بأنّ لله كتبًا أنزلها على رسله عليهم السلام، فنؤمن بما نصّ عليه تفصيلًا كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ

---

(1) سورة البقرة، الآية 285.

(2) سورة النساء، الآية 136.

وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا﴾[1]، كما نؤمن بما لم يسمى منها إجمالًا، ونؤمن أيضا «باليوم الآخر» وما يتعلق بوقته وكلّ ما أخبرنا به ممّا يقع فيه من البعث والنّشور والحساب والجنّة والنّار وغير ذلك.

من هنا نفهم، أنّ أساس علم العقيدة الإسلاميّة هو: أصول الإيمان الستّة التي ذكرها الله سبحانه وذكرها رسول الله ﷺ في غير موضع، ورغم إدخال الأئمّة العلماء بعض الأمور في مسائلها لأهمّيتها وانحراف بعض الفرق في تأويلها وفهمها خاصّة بعد اختلافهم في الإمامة، وذلك بعد وفاة الرسول الكريم ﷺ، كما يذكر مؤرّخوا الإسلام، في حين حافظ أهل السنّة والجماعة على عقيدة السلف الصالح، كما وردت في القرآن والسنّة النبويّة الشريفة الصحيحة التي تعتقد في:

أ ـ الإيمان بالله عزّ وجلّ

أي الاعتقاد الجازم بأنّ الله ربّ كلّ شيء ومليكه، وخالقه. وأنّه الذي يستحقّ وحده أن يفرد بالعبادة: من صلاة، وصوم، ودعاء، ورجاء، وخوف، وذلّ، وخضوع، وأنّه المتّصف بصفات الكمال كلّها، المنزّه عن كلّ نقص.

قال عزّ وجلّ: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ اللهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[2].

قال عزّ وجلّ: ﴿أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[3].

وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[4].

---

(1) سورة النساء، الآية 163.

(2) سورة الإخلاص.

(3) سورة الأعراف، الآية 54.

(4) سورة الأنعام، الآية 162.

ب ـ الإيمان بالملائكة

المقصود به الاعتقاد الجازم بأنّ الله عزّ وجلّ ملائكة موجودين مخلوقين من نور، وأنّهم لا يعصون الله ما أمرهم، وأنّهم قائمون بوظائفهم التي أمرهم بها.

قال عزّ وجلّ: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللّهِ وَمَلآئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾[1].

قال عزّ وجلّ: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ آمِنُواْ بِاللّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِيَ أَنزَلَ مِن قَبْلُ وَمَن يَكْفُرْ بِاللّهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيدًا﴾[2].

ج ـ الإيمان بالأنبياء والمرسلين

أي الإيمان بمن سمّى الله تعالى في كتابه من رسله وأنبيائه، والإيمان بأنّ الله عزّ وجلّ أرسل رسلا سواهم، وأنبياء لا يعلم عددهم وأسماءهم إلاّ الله تعالى الذي أرسلهم. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فَإِذَا جَاء أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ﴾[3].

وقال عزّ وجلّ: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَاء رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ﴾[4].

ر ـ الإيمان بالكتب

أي أن نؤمن بكلّ الكتب التي أنزلها الله تعالى على أنبيائه ورسله، فكما

---

(1) سورة البقرة، الآية 285.

(2) سورة النساء، الآية 163.

(3) سورة غافر، الآية 78.

(4) سورة يونس، الآية 47.

أنزل الله عزّ وجلّ القرآن على محمّد ﷺ أنزل الصحف على ابراهيم والزبور على داود عليه السلام، وأنزل التوراة والصحف على موسى والإنجيل على عيسى عليه السلام. قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾(1).

وقال تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُواْ مِن كِتَابِ اللّهِ وَكَانُواْ عَلَيْهِ شُهَدَاء فَلاَ تَخْشَوُاْ النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلاَ تَشْتَرُواْ بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلاً وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾(2).

وقال عزّ وجلّ: ﴿أَمْ لَمْ يُنَبَّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَى وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى﴾(3).

وقال عزّ وجلّ: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِعَيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَآتَيْنَاهُ الإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾(4).

وقال عزّ وجلّ: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلَى الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾(5).

س ـ الإيمان باليوم الآخر

أي الإيمان بكلّ ما أخبر به الله تعالى في كتابه، وأخبر به رسوله ﷺ، ممّا يكون بعد الموت، من فتنة القبر وعذابه ونعيمه، والبعث، والحشر، والصُحُف،

(1) سورة الأعلى، الآيات 18 - 19.
(2) سورة المائدة، الآية 44.
(3) سورة النجم، الآيات 36 - 37.
(4) سورة المائدة، الآية 46.
(5) سورة المائدة، الآية 48.

والحساب، والميزان، والحوض، والصراط والشفاعة، والجنّة، والنّار، وما أعدّ الله تعالى لأهلها جميعا.

قال تعالى: ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾[1].

وقال عزّ وجلّ: ﴿مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وعَمِلَ صَالِحًا فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[2].

ص - الإيمان بقضاء الله وقدره

وهو الركن السادس للإيمان، ويعني القدر علم الله تعالى بما تكون عليه المخلوقات في المستقبل، أما القضاء فإيجاد الله تعالى الأشياء حسب علمه وإرادته. وقد عرّفا تعريفا واحدا: «هو النظام المحكم الذي وضعه الله لهذا الوجود، والقوانين العامّة، والسنن التي ربط بها الأسباب بمسبّباتها»[3].

قال تعالى: ﴿اللّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَى وَمَا تَغِيضُ الأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ﴾[4].

وقال عزّ وجلّ: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[5].

---

(1) سورة البقرة، الآية 177.
(2) سورة البقرة، الآية 62.
(3) سيّد سابق، العقائد الإسلاميّة، دار الفكر، بيروت، 1987. ص 95.
(4) سورة الرعد، الآية 8.
(5) سورة الحجر، الآية 21.

الفصل الثالث

مصادر العقيدة الإسلاميّة

لما كانت مسائل العقيدة/ أو أركانها سالفة الذكر غيبيّة، -تتضمّن ما يجب لله تعالى وما يجوز وما يستحيل في حقّه عزّ وجلّ من حيث أسمائه وصفاته، وعن النبوّة والرسالة، وقضايا الغيب من ملائكة وحياة آخرة وما فيها من حساب وعقاب، وغيرها من القضايا الكبرى في الوجود - لا سبيل إلى إدراكها بواسطة الحسّ، ولا معرفة تفاصيلها عن طريق العقل، لأنّ هذه الوسائل المعرفيّة (الحسّ والعقل) يهتدي بها الإنسان إلى معرفة عالم الطبيعة الحسّي/ أو الشهادة، ولا يمكنها ادراك ما وراء هذا العالم، أي العالم الغيبي اللامرئي واللامحسوس.

لذا كان الوحي الإلهيّ (قرآنا وسنّة) هو المصدر الوحيد لإدراك هذا العالم الغيبيّ، أي المصدر الذي يتلقّى عبره المؤمنون عقائدهم، ويتمثّل في:

أ- القرآن الكريم

وهو الوحي المنزّل على محمّد ﷺ، وقد اهتمّ هذا الكتاب ببيان أركان العقيدة الإسلاميّة وقضاياها وطرق اثباتها، لأنّها أساس الدين، وينبني عليها جميع قيمه وأحكامه. وقد أشار القرآن الكريم إلى الأصول التي تنبني عليها هذه العقيدة من إيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله، فقال تعالى: ﴿لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ

وَالْمَلآئِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ﴾[1]. وقال عزّ وجلّ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ آمِنُواْ بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِى نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِىَ أَنزَلَ مِن قَبْلُ وَمَن يَكْفُرْ بِاللهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيدًا﴾[2]. وقال تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلآئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾[3].

وأقام القرآن الكريم الأدلّة والبراهين على وجود الله تعالى ووحدانيّته، وتفرّده بالخلق والتدبير، وتنزّهه عن المشابهة والمماثلة في الذات والصفات والأفعال، وتفرّده باستحقاق العبادة والتقديس، والاتّجاه إليه بالاستعانة والخضوع. كما أخبر هذا الوحي عن الملائكة والجنّ كعوالم غيبيّة ذات طبيعة خاصّة ووظائف معيّنة. وبيّن أنّ الله اصطفى من البشر رسلا، أنزل عليهم كتبا وبعث بهم لهداية الخلق وإرشادهم إلى الإله الحقّ الذي لا ينبغي أن يتوجّه بالعبادة لسواه.

ويبدو هذا الاهتمام بهذه القضايا واضحا في السور المكيّة[4] التي ركّزت على مسائل العقيدة وطرق تأسيسها. إذ غلب عليها تقرير ثلاث معان، أصلها معنى واحد وهو الدعاء إلى عبادة الله تعالى:

ـ الأوّل: تقرير الوحدانيّة لله الواحد الحقّ، ونفي جميع أنواع الشرك عنه.

ـ الثاني: تقرير النبوّة للنبيّ ﷺ، واثبات عموم رسالته، ونفي ما ادعاه المشركون في حقّه من أباطيل.

ـ الثالث: إثبات أمر البعث والدار الآخرة، والردّ على من أنكر ذلك.

---

(1) سورة البقرة، الآية 177.

(2) سورة النساء، الآية 136.

(3) سورة البقرة، الآية 285.

(4) اتّفق جمهور العلماء في تعريف المكّي من القرآن الكريم أنّه ما نزل قبل هجرة النبيّ ﷺ وإن كان نزوله بغير مكّة.

وعليه، كانت هذه المعاني الثلاثة التي اشتمل عليها المنزّل من القرآن بمكّة في عامّة الأمر، وما ظهر ببادي الرأي خروجه عنها، فراجع إليها في محصول الأمر، ويتبع ذلك: الترغيب والترهيب، والامثال والقصص، وذكر الجنّة والنّار ووصف يوم القيامة وأشباه ذلك[1].

وهذا لا يعني أنّ السور المدنيّة لم يرد فيها ذكر العقائد ومسائلها، بل إن العقائد ارتبطت بحياة المسلمين، وكلّ قضايا الدين الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة وغيرها.. لكن من الواضح أنّ التركيز الأكبر في مكّة كان على العقيدة وقضاياها، لأنّ مكّة كانت معقل الوثنيّة آنذاك وحامية الشرك، ومن ثمّ ركّز القرآن الكريم على اقتلاع جذور الوثنيّة، وسدّ منافذ الشرك، وتأسيس العقيدة الصحيحة في نفوس النّاس حتى تنبني عليها قواعد الدين ونظمه.

ب ـ السنّة النبويّة

السنّة لغة: السيرة والطريقة. وشرعا: تطلق على ما أمر به النبيّ ﷺ ونهى عنه وندب إليه قولا وفعلا. وكما بيّن القرآن الكريم أصول العقيدة، وردت أحاديث نبويّة كثيرة أكّدت على هذه الأصول. وقد بيّن هذا الكتاب أنّ النبيّ ﷺ لا ينطق عن الهوى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحى﴾[2]. وقال عزّ وجلّ: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[3]. وقال كذلك: ﴿وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلاَّ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِى اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[4].

وعليه، أوردت أحاديث نبويّة كثيرة أصول العقيدة وأركانها، وحاججت

---

(1) أبو اسحق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، د ـ ت، مجلد 3، ص 416.

(2) سورة النجم، الآيات 3 ـ 4.

(3)ـ سورة النحل، الآية 44.

(4) سورة النحل، الآية 64.

المشركين سعيا لإقناعهم. ومنها حديث جبريل سالف الذكر المرويّ عن عمر ابن الخطّاب رضي الله عنه، (انظر: صحيحي مسلم والبخاري).

وفي قصّة اسلام أبي بكر رضي الله عنه، جاء في السيرة أنّه لقي رسول الله ﷺ، وقال له: أحق ما تقول قريش يا محمّد؟ من تركك آلهتنا، وتسفيهك عقولنا، وتكفيرك آبائنا؟

فقال رسول الله ﷺ: «بلى إنّي رسول الله ونبيّه، بعثني لأبلّغ رسالته، وأدعوك يا أبا بكر إلى الله وحده لا شريك له، ولا تعبد غيره، والموالاة على طاعته»، وقرأ عليه القرآن، فأسلم، وكفر بالأصنام، وخلع الأنداد، وأقرّ بحقّ الإسلام، ورجع أبو بكر، وهو مؤمن مصدّق[1].

ولما كانت السنّة النبويّة الشريفة هي الأحاديث الصحيحة الثابتة عن النبيّ ﷺ، فينبغي أن يعلم أنّ ما صحّ عن النبيّ ﷺ ينبغي الاستدلال به متواترا كان أم مشهورا أم أحاديث آحاد، أي أنّ جميع ما صحّ عنه ﷺ من الشرع والعبادة كلّه حقّ.

(1) أبو الفداء اسماعيل ابن كثير، السيرة النبويّة، تحقيق مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1976،ج 1، ص 433.

الفصل الرابع

1 - البحث في العقيدة، أسبابه وتطوّره

لم تكن قضايا العقيدة مثار جدل بين السلف الصالح، إذ بيّن القرآن الكريم وسنّة النبيّ ﷺ أصول العقيدة وبراهينها، فأخبر الوحي عن ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، وعن اليوم الآخر وما فيه من أحداث وأحوال، وعن الجنّة والنّار، وعن الرسالات الإلاهيّة وما تضمّنته من أحكام وتشريعات، إلى غير ذلك من قضايا ومسائل. ولم تكن هذه القضايا مثار جدل بين الصحابة رضوان الله عليهم ولا تساؤل، بل اتّجه همّهم بعد الاعتقاد فيها والإيمان بها إيمانا جازما، للتّساؤل عمّا ينجيهم في الآخرة، وما ينفعهم في دنياهم من الأعمال. يقول ابن عبّاس رضي الله عنهما: «ما رأيت قوما خيرا من أصحاب رسول الله ﷺ، ما سألوه إلاّ عن ثلاثة عشر مسألة حتى قبض ﷺ، كلّهنّ في القرآن: يسألونك عن المحيض، ويسألونك عن الشهر الحرام، ويسألونك عن اليتامى.. ما كانوا يسألونه إلاّ عمّا ينفعهم»[1].

ويضيف ابن القيّم: «وقد تنازع الصحابة رضي الله عنهم في كثير من مسائل الأحكام، وهم سادات المؤمنين وأكمل الأمّة إيمانا، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال..»[2]، ويعلّل صاحب مفتاح السعادة موقف الصحابة هذا قائلا: «إنّ الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين

---

(1) ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين عن ربّ العالمين، دار الجيل، بيروت، 1973، ج 1، ص 71.

(2) نفس المرجع، 1ج، ص49.

كانوا في زمن النبيّ ﷺ على عقيدة واحدة، لأنّهم أدركوا زمان الوحي وشرف صحبة صاحبه، وأزال عنهم ظلمة الشكوك والأوهام»[1].

ورغم إثارة بعض الصحابة لبعض المسائل العقديّة في القدر، إذ أورد ابن ماجه في سننه، عن عمرو بن شعيب قال: «خرج رسول الله ﷺ على أصحابه، وهم يختصمون في القدر فكأنّما فقأ في وجهه حبّ الرمّان من الغضب، فقال: بهذا أمرتم أو لهذا خلقتم؟ تضربون القرآن بعضه ببعض، بهذا هلكت الأمم قبلكم»[2].

ويذكر أبو الحسن الأشعري (ت توفّي 326 هـ/ 937 م) في مقالاته أنّه قد «اختلف النّاس بعد نبيّهم في أشياء كثيرة ضلّل بعضهم بعضا، وبرّئ بعضهم بعض، فصاروا فرقا متباينين، وأحزابا مشتّتين، إلا أنّ الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم»[3].

يفهم من هذا الكلام، أنّ خلاف المسلمين فيما بينهم قد استمرّ من منتصف القرن الأوّل للهجرة -أي بعد وفاة النبيّ ﷺ- إلى منتصف القرن الرابع للهجرة، وهذا واضح في قوله، «وصار اختلافا إلى اليوم»، ولكنّه يؤكّد/ أي الأشعري، «أنّ الإسلام يجمع بينهم»، أساسا في الاعتراف بكلّ أركان هذا الإيمان، فهم مجموعين على ذلك.

كما يضيف الأشعري: «وكان الاختلاف بعد الرسول ﷺ في الإمامة، ولم يحدث خلاف غيره.. (إلى أن يقول).. ثمّ بويع علي بن أبي طالب رضي الله عنه،

---

(1) أحمد بن مصطفى المعروف: بــ طاش كبري زاده، مفتاح دار السعادة ومصباح السيادة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1985، ج 2، ص 162.

(2) ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، دار إحياء الكتب العربيّة، د ـ ت، في المقدمة، باب في القدر، حديث رقم 85، اسناده صحيح ورجاله ثقات.

(3) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميّن واختلاف المصلينّ، ص 33.

فاختلف النّاس في أمره، فمن منكر لإمامته، ومن قاعد عنه ومن قائل بإمامته، معتقد لخلافته، وهذا اختلاف بين النّاس إلى اليوم»[1].

وقد استعمل أبو الحسن كلمة «العقيدة»، في قوله «معتقد لخلافته»، وفي ذلك دليل على بداية استعمال المصطلح منذ أواخر القرن الثالث للهجرة. كما ذكر في كتابه «المقالات» اختلاف الفرق وعدّها عشرة أصناف: (الشيعة والخوارج والمرجئة والمعتزلة والجهميّة والضراريّة والحسينية والبكريّة والعامة وأصحاب الحديث والكلابيّة). وذكر بعد ذلك معتقداتهم في الله عزّ وجلّ والنبوّة وغيرها من المسائل الإيمانيّة.

والملاحظ أنّ الخلاف وتعدّد وجهات النظر سنّة من سنن الله في خلقه، إذ أنّ الله تعالى خلق عباده على تفاوت في الادراك والفهوم، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾[2]. وقال عزّ وجلّ: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُواْ وَلَوْلاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾[3].

والجدير بالملاحظة أنّ الخلاف ليس مذموما بإطلاق، أي منه ما هو مذموم ومنه ما هو ليس كذلك، ولهذا جرى بين أفاضل هذه الأمّة، وأبرّها قلوبا، وأعمقها علما، وأقلها تكلفا، ممّن تربوا على يد المصطفى ﷺ، وتحت رعايته، وتلقوا الوحي من فيهه مباشرة غضّا طريّا.

وإنّما يكون الخلاف مذموما إذا كان في أصول مجمع عليها لا تحتمل التأويل، أو في قطعيّات معلومة من الدين بالضرورة ونحو ذلك، وكذا كلّ خلاف أدّى إلى منازعة وفرقة، أو عداوة وبغضاء، أو حمل أحد المختلفين على جحد ما مع الآخر من الحقّ، أو حمل صاحبه على تكفير مخالفه أو تبديعه أو تضليله. وعليه، ما هي العوامل التي أدّت إلى الخلاف حول المسائل العقديّة؟

---

(1) نفس المصدر، ص 33.

(2) سورة هود، الآيات 118-119.

(3) سورة يونس، الآية 19.

صنّف العديد من الباحثين في المسألة العقديّة الإسلاميّة عوامل الخلاف كالآتي:

أ ـ طبيعة النصّ القرآني، وتباين مناهج الفهم

النّاظر في القرآن الكريم، هذا الوحي الإلهي النّازل للموعظة والهداية عبر الدعوة لعقيدة التوحيد مقابل ما تواضع عليه النّاس من عقائد فاسدة. يجده يتعمّق في بيان قضايا العقيدة الجوهريّة فيما يتعلّق بالذات الإلهيّة: أسمائه تعالى، صفاته، وصلة كلّ ذلك بالكون والانسان، وصلة الإنسان بالله وبالكون، وحياة الإنسان ومصيره..

وعليه، اعتمد القرآن الكريم منهجا متميّزا لتعريف النّاس بخالقهم، وتحقيق قضايا الإيمان. وقد أخذ السلف هذه العقائد بأدلّتها النقليّة والعقليّة، ولم يهتمّوا بعرض تفاصيلها. لكن بمرور الزّمن نشأ خلاف في كيفيّة تفسير وفهم بعض هذه العقائد، وكان أهمّ سبب في ذلك الاختلاف حول بعض الآيات القرآنيّة التي عبّرت عن تلك العقائد.

وكلّ ذلك يعني أيضا، أنّ آي القرآن الكريم ينقسم إلى: مُحكم ومُتشابه لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِىَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِى الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ﴾[1].

والمحكم هو البيّن الواضح الذي لا يلتبس أمره، وهذا هو الغالب في القرآن. فهو أمّ الكتاب وأصل الكتاب. وأما المتشابه، فهو الذي يشتبه أمره

(1) سورة آل عمران، الآية 7.

على بعض النّاس دون بعض، فيعلمه العلماء ولا يعلمه العامّة، ومنه ما لا يعلمه إلا الله تعالى[1].

وبالتامّل في القرآن الكريم، نجد ورود آيات تصف الله عزّ وجلّ وتنزّهه تنزيها مطلقا وهي سُلوب كلّها. ولكن إلى جانب ذلك وردت آيات أخرى قليلة تُوهم التشبيه في الذات والصفات، وكان موقف السلف منها جميعا أنّهم غلّبوا جانب آيات التنزيه لكثرتها ووضوح أدلّتها، وأكّدوا استحالة التشبيه بين الله ومخلوقاته، وقضوا بأنّ الآيات من كلام الله. فآمنوا بها ولم يتعرّضوا لمعناها ببحث ولا تأويل، أي آمنوا بها كما جاءت من عند الله ولم يتجرّؤوا على تأويلها وتفسيرها، بل سلّموا بها كما وردت.

ولكن -وكما أسلفنا الذكر- اختلف المسلمون بعد ظهور الفتن خاصّة إثر مقتل الخليفة عثمان بن عفّان تـ 35هـ/ 656م، والخليفة عليّ 40هـ/ 661م رضي الله عنهما، اختلفوا في فهم نصّ من كتاب الله أو سنّة رسوله ﷺ ولكنّهم مع ذلك كانوا متّحدين في المبادئ والغايات لم يكفّر بعضهم بعضا، بل كانوا يدا واحدة على من عاداهم. ولكن خلف من بعدهم خلف جعلوا دينهم لأهوائهم، فتفرّقت الأمّة إلى شيع وأحزاب ومذاهب وفرق، واستباح في كثير من الأحيان بعضهم دماء بعض.

والنّاظر في مدوّنة الملل والنحل الإسلاميّة يجد أنّ الكتابات والبحوث التي دوّنت في تاريخ الفرق والمذاهب الإسلاميّة ليست قليلة، فمنذ أوائل القرن الرابع الهجري، وحتى يومنا هذا ظهرت تصانيف في هذا الموضوع، تبرز حجم التفرّق والاختلاف في تحقيق وتأويل وتفسير عديد المسائل العقديّة.

ومعلوم أنّه بانتهاء المسلمين من الفتح دخل العديد من أصحاب الديانات والثقافات الأخرى في الإسلام، وكانت العراق وخصوصاً البصرة

---

(1) لمزيد التعمّق يرجى الرجوع إلى الكتب والدراسات التي اعتنت بمسألة المحكم والمتشابه في القرآن الكريم.

مظهراً لجميع الملل والنحل، فقامت جماعة يقولون بحريّة الإرادة وعلى رأسهم «معبد الجهني»[1]، وتكوّنت منهم فرقة القدريّة، كما كانت هناك جماعة أخرى يسلبون الإنسان إرادته وعلى رأسهم «جهم ابن صفوان» وتكوّنت منهم فرقة الجبريّة، والكلّ يوظّف القرآن لتبرير آرائه.

وفي تلك المرحلة أفرزت هذه النزاعات العديد من الأحاديث الموضوعة لرمي طائفة من النّاس بسمة ما، تنفّر الآخرين منها، وتقصيها عن دائرة الإسلام والتوحيد. ولعلّ من أكثر القضايا وضوحاً ما نشهده من تسميات منفّرة للعديد من الفرق، من الواضح أنها تسميات أطلقت من الخارج، ولم تكن منتخبة من أصحابها على الاطلاق.

فالمنطق يجعلنا نرفض أنّ طائفة تنسب إلى الإسلام تطلق على نفسها اسم «الشيطانيّة» مثلاً، بل حتى تسميات مثل: «المجسّمة» و«المعطلة» و«الرافضة».. وهي تسميات لا يمكن أن تكون مختارة، بل لا يمكن إلا أن تكون من وضع فئة قويّة لها كلمة نافذة استطاعت تعميم هذه التسميات لتكون مفروضة على أصحابها[2].

---

(1) معبد الجهني المبتدع هو أوّل من قال بالقدر في أواخر عهد الصحابة، وأخذ عنه غيلان الدمشقي، وقد تبرّأ منه من سمع به من الصحابة كعبد الله بن عمر وأبي هريرة وابن عباس وأنس بن مالك وعبد الله بن أوفى وعقبة بن عامر الجهني وغيرهم. جاء في صحيح مسلم عن يحيى بن يعمر قال: كان أوّل من قال بالقدر بالبصرة معبد الجهني فانطلقت أنا وحميد بن عبد الرحمن الحميري حاجين أو معتمرين فقلنا: لو لقينا أحداً من أصحاب الرسول ﷺ فسألنا عمّا يقول هؤلاء في القدر، فوفق لنا عبد الله بن عمر بن الخطاب.. فقلت: أبا عبد الرحمن، إنه قد ظهر قبلنا ناس يقرؤون القرآن ويتقفرون العلم، وذكر شأنهم وأنهم يزعمون أن لا قدر وأن الأمر أنف. قال: فإذا لقيت أولئك فأخبرهم أني بريء منهم وأنهم برآء مني، والذي يحلف به عبد الله بن عمر: لو أن لأحدهم مثل أحد ذهباً فأنفقه ما قبل الله منه حتى يؤمن بالقدر. لمزيد التعمّق عن معبد الجهني راجع: أبو عبد الله شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، 1990، وسير أعلام النبلاء، وغيرهما من كتب الرّجال والطبقات والتراجم.

(2) صائب عبد الحميد، المذاهب والفرق في الإسلام النشأة والمعالم، سلسلة المعارف الإسلاميّة، ص 12.

قال ابن حزم الأندلسي في مقدّمة كتابه الفصل: «فإنّ كثيرا من النّاس كتبوا في افتراق النّاس في دياناتهم ومقالاتهم كتبا كثيرة جدّا، فبعض أطال وأسهب، وأكثر وهجّر، واستعمل الأغاليط والشغب، فكان ذلك شاغلا عن الفهم، وقاطعا دون العلم، وبعض حذف وقصّر، وقلّل واختصر، وأضرب عن كثير من قوى معارضات أصحاب المقالات فكان في ذلك غير منصف لنفسه في آن لا يرضى لها بالغبن في الإبانة وظالما لخصمه في آن، لم يوفّه حقّ اعتراضه، وباخسا حقّ من قرأ كتابه، إذ لم يفنّد به غيره - وكلّهم إلاّ تحلّة القسم - عقّد كلامه تعقيدا يتعذّر فهمه»[1].

وعليه نفهم، أنّ هذه الفرق والمذاهب اختلفت في فهم القرآن وتأويل بعضه، وخاصّة الآيات التي تتّصل بأسماء الله وصفاته تعالى، وحريّة الفرد ومسؤوليّته عن أفعاله، وغيرها.. وخاصّة بعد أن ظهرت بعض المبتدعة في ذلك العصر الأوّل ممّن اتّبعوا هذه الآيات المتشابهة، وتوغّلوا في التشبيه، ونسبوا إلى الله اليد والوجه والقدوم.. عملا بظواهر الآيات التي وردت فيها اشارة إلى هذه المعاني فوقعوا في التجسيم الصريح، وحاولوا التخلّص من التشبيه فقالوا جسم كالأجسام فوقعوا في تناقض واضح، وشبه بعضهم في الصفات، فأثبتوا لله الجهة والاستواء والنّزول والكلام بالصوت والحروف وأمثال ذلك، فآل أمرهم إلى التجسيم، ولكن كانت الغلبة والذيوع لمذاهب السلف، في مقابل هذه الانحرافت في التصوّر والتفكير والفهم للآيات القرآنيّة[2].

ب ـ الخلافات السياسيّة

إلى جانب العامل الأوّل المتمثّل في طبيعة النصّ القرآني الذي كان حمّال أوجه، وأدّى إلى اختلاف المسلمين في فهمه. كان للخلافات السياسيّة

---

(1) ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد ابراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، لبنان، ج 1، ص 35 ـ 36.

(2) عبد الرحمن بن خلدون، المقدّمة، ج 3، ص 1078.

الإسلاميّة حول الخلافة أو الإمامة، خاصّة بعد وفاة الرسول ﷺ دور في إثارة مباحث العقيدة بين المسلمين والاختلاف في وجهات النظر حولها.

ورغم أنّ هذه المسألة حُسمت في اجتماع السقيفة باختيار أبي بكر رضي الله عنه خليفة للمسلمين، فإنّها لم تلبث أن ظهرت في عهد الخليفة الثالث عثمان رضي الله عنه، وبصورة عنيفة أدّت إلى قتل هذا الخليفة رضي الله عنه التقيّ الأوّاب. وبمقتله رضي الله عنه فتح باب فتن سياسيّة وخلافات واسعة، لم تحسمها البيعة لعليّ رضي الله عنه، وأدّت تلك الخلافات إلى حروب دامية كتلك التي وقعت بين الخليفة علي رضي الله عنه من ناحية والسيّدة عائشة وطلحة والزبير رضوان الله عليهم جميعا، من ناحية أخرى، والتي عرفت بـ «موقعة الجمل». وتلك الحرب التي وقعت بين أنصار علي، وأتباع معاوية رضي الله عنهما والتي عرفت بـ «موقعة صفين».

وفي ظلّ هذه الفتن قتل علي بن أبي طالب، وآل الأمر إلى معاوية بعد تنازل الحسن بن علي عن الخلافة، سعيا منه إلى حقن دماء المسلمين واجتماع كلمتهم. وقد تولّد في جوّ هذه الاختلافات بعض الفرق السياسيّة الإسلاميّة كالخوارج[1]، الذين رأوا أنّ الخلافة حقّ لكلّ مسلم ما دام أهلا لها دون شرط القرشيّة، ولكنّهم ذهبوا إلى تكفير كلّ من خالفهم الرأي. كما ظهر الشيعة الذين رأوا أنّ الخلافة حقّ إلهيّ لآل البيت، وأنّها منحصرة في أئمّتهم دون من عداهم. وهناك غالبية المسلمين ممّن لم يروا هذا الرأي ولا ذاك[2].

ولم يلبث أن تحوّل هذا النزاع السياسيّ حول الخلافة إلى خلاف فكريّ حول

---

(1) اشتقّ هذا الاسم من الفعل «خرج» لأنهّم خرجوا على علّي رضي الله عنه بعد أن كانوا ضمن جيشه وأنصاره، ويسمّون أنفسهم «الشراة» أي الذين اشتروا الآخرة بالدنيا. ويطلق عليهم «المحكمة»، لقولهم: لا حكم إلاّ لله. ويطلق عليهم أحيانا «الحرورية» نسبة إلى حروراء، وهو المكان الواقع قرب الرقة على الفرات، نزلوه بعد رجوع جيش علي من صفين سنة 37هـ/ 657م. إذا أفرزت معركة صفين هذا الحزب المعارض الذي انشقّ عن جيش علي رضي الله عنه بعد أن قبوله بالتحكيم. أحمد بن اسحق اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1419هـ/ 1999م، ص 132 - 133.

(2) أحمد محمد أحمد جلي، دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين: الخوارج والشيعة، ص ص 26 ـ 50.

الحكم على هؤلاء المخالفين للخوارج وعلى أتباعهم. وقد أثار هذه المشكلة بتلك الصورة الحادّة، جماعة الخوارج الذين كفّروا عليّا ومعاوية رضي الله عنهما، وكلّ من خالفهم الرأي من المسلمين، وأخرجوهم من دائرة الجماعة المسلمة (أي جماعتهم) كما كانوا يعتقدون.

وفي تاريخ نشأة الفرق الإسلاميّة تواجهنا هذه الحقيقة في مواضع متعدّدة وجدير بنا أن نتوقّع ذلك منذ الوهلة الأولى، فالتاريخ تاريخ مذاهب وفرق عاشت في ما بينها فترات طويلة، وربّما متّصلة من النزاعات والخلافات التي تبلغ ذروتها أحياناً في خلافات جذريّة، بل حروب طاحنة أيضا، وتقف أحياناً أخرى عند مستوى التكفير والتفسيق والقذف بشتّى ألوان التُّهم والطعون. ومن ناحية أُخرى فإنّ الكتّاب الذين كتبوا في تواريخها هم كتّاب ينتمون سلفاً إلى إحداها، ويتعصّبون لها، ويذبّون عنها، ويصوّبون مقولاتها، ويقفون موقفاً سلبيّاً إزاء سائر الفرق الأخرى التي تختلف معها في مقولاتها، أو في تاريخها السياسيّ، أو في الاثنين معاً.

ونتيجة لهذا، بدأت محاولات فكريّة لتحديد معنى الإيمان وأركانه، والشروط التي ينبغي توفّرها حتى يعدّ الشخص مؤمنا، والعلاقة بين الإيمان والإسلام، وحكم مرتكب الكبيرة هل هو مؤمن عاص، أو كافر خارج عن الملّة؟ كما زعمت الخوارج. إلى غير ذلك من القضايا المتعلّقة بمثل هذه الجوانب العقديّة.

وعليه، يمكن أن يمثّل طرح هذه المسائل باكورة المباحث العقديّة عند المسلمين، إذ ظهر في إطار هذه المباحث جماعة المرجئة الذين تبنّوا الرأي المقابل للخوارج، وذهبوا إلى أنّ مرتكب الكبيرة مؤمن. وتطرّف بعضهم بقوله: إنّه لا يضرّ مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة.

وتبنّى المعتزلة مبدأ المنزلة بين المنزلتين، حلاً لهذا الاشكال، ذاهبين إلى أنّ مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا مطلقا ولا كافرا مطلقا، فهو مؤمن يعامل بذلك

في الدنيا، ومصيره في الآخرة، إن مات على غير توبة، مصير الكافرين، وهو الخلود في النّار.

وفي مقابل هذه الآراء، بلور أهل السنّة[1] الرأي الوسط، فذهبوا إلى أنّ مرتكب الكبيرة مؤمن عاص، يعاقب في الآخرة بمقدار جرمه، ثمّ يكون مصيره إلى الجنّة بإذن الله.

وبمرور الزمن وتكاثر الفرق والمذاهب كتب الكثير في الفِرَق الإسلاميّة والملل والنحل واجتهدوا في تقسيم المسلمين إلى ثلاث وسبعين فرقةً، تمشيّاً مع الحديث الوارد بافتراق الأُمّة على ثلاث وسبعين فرقة، تبعا للحديث النبويّ الذي أخرجه الترمذي وأبو داود وابن ماجة، من حديث أبي هريرة، ونصّه: «افترقت اليهود على احدى وسبعين فرقة، وتفرقّت النصارى على اثنين وسبعين فرقة، وتفترق أُمّتي على ثلاث وسبعين فرقة»[2].

ولأجل هذا فقد وضعوا قواعد، وأصّلو أُصولاً اعتمدوها في تمييز الفِرَق ليبلغوا بها هذا العدد، ظانّين أنّهم إن لم يبلغوه ويَقِفوا عنده فقد أخطأوا في الإحصاء، وطعنوا في الحديث المذكور! وكأنّهم تعجّلوا قيام الساعة، فحين أخبر الحديث بحصول هذا العدد فلا بدّ أن يكون قد تمّ ذلك على عهد هذا المصنّف أو ذاك! وهذا تعجّل، فالزمن لم يتوقّف عندهم والأحقاب التي

---

(1) عرّفهم ابن حزم قائلا: «وأهل السنّة الذين نذكرهم أهل الحقّ ومن عداهم فأهل البدعة فإنهم الصحابة رضي الله عنهم وكلّ من سلك نهجهم من خيار التابعين ـ رحمة الله عليهم ـ ثم أصحاب الحديث ومن اتّبعهم من الفقهاء جيلاً فجيلاً إلى يومنا هذا، ومن اقتدى بهم من العوامّ في شرق الأرض وغربها»، ابن حزم، علي بن أحمد بن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل ط 2، دار المعرفة ـ بيروت، 1975. ج 2 ص 113.

(2) محمد بن عيسى بن الضحاك الترمذي، الجامع الكبير - سنن الترمذي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998، الحديث 2640. / محمد بن يزيد القزويني، سنن بن ماجه، المكتبة العلميّة، الحديث 3991، دار الفكر، بيروت، المستدرك 1، حيدر آباد - الهند، ص 128.

أعقبتهم قد أفرزت فِرقاً جديدة لم يعرفوها، فإذا كان تقسيمهم صحيحاً فقد زاد العدد بعدهم على الثلاث والسبعين![1].

ج ـ إلتقاء المسلمين بغيرهم من أصحاب الديانات والحضارات الأخرى

ومن العوامل التي ساهمت في الخلاف حول مسائل العقيدة الإسلاميّة، التثاقف بين المسلمين وغيرهم من الأمم والحضارات، إذ نتيجة لحركة الفتح الإسلامي الواسعة لكثير من البلاد شرقا وغربا وشمالا وجنوبا، دخلت عدّة طوائف من اليهود والنصارى والمجوس وغيرهم..

وتبعا لتفتّح البيئة الإسلاميّة وقتها على هذه الثقافات والعقائد والحضارات، بروح من الحريّة وعدم إكراه النّاس على الدخول في الإسلام، كان من الطبيعيّ أن يسود جوّ من التحرّر العقدي ـ الفكريّ، ممّا سمح لبعض الذين دخلوا في الإسلام من هذه الديانات المختلفة، أن يفكّروا في العقيدة الإسلاميّة وبعض حقائقها على ضوء اعتقاداتهم القديمة. ومن ثمّ أثاروا بين المسلمين ما كان يثار في دياناتهم من مشاكل، كالكلام في «الجبر والاختيار»[2]، والعلاقة بين «الذات والصفات»، وطرح حقيقة مفهوم «الكلمة» في القرآن الكريم، و«إنكار النبوّات»، و«القول بالتناسخ»، وإنكار «الثواب والعقاب الحسّي»، وغيرها من القضايا..

وإلى جانب هؤلاء الذين دخلوا في الإسلام، مُعلنين اخلاصهم لعقيدته وتوحيده، ولم يتخلّصوا كليّا من ثقافاتهم القديمة، ظهر من هذه البلدان والأديان، آخرون دخلوا الإسلام ظاهرا لكنّهم أبطنوا الحقد وإثارة الشبهات

(1) صائب عبد الحميد، المذاهب والفرق في الإسلام النشأة والمعالم، ص 11.

(2) ذهب بعض الباحثين إلى أنّ العقيدة الجبريّة، التي دعا إليها الجهم بن صفوان، ترجع إلى أصل يهودي، وأنّ أوّل من تكلّم بها: طالوت بن أعصم اليهود، وقد بثّها إلى إبان بن سمعان، وبثّها إبان إلى الجعد بن درهم، وأخذها الجهم بن صفوان من الجعد بن درهم، انظر: مجموع فتاوى لابن تيمية، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن قاسم النجدي.

حوله، من أجل إفساد عقائد المسلمين، وبثّ عقائدهم وأفكارهم المنحرفة. فمشكلة القدر مثلا، أكّد عديد المحقّقين والباحثين أنّ أوّل من أثارها في البيئة الإسلاميّة «غيلان الدمشقي» الذي كان قبطيّا قدريّا.

وكذلك نجد أنّ من أسلم من اليهود كانوا وراء إثارة شبهات التجسيم والتشبيه وما وضع حولها من أخبار، يقول الشهرستاني في هذا الإطار: «وأكثرها -يقصد قضايا التشبيه- مقتبسة من اليهود، فإن التشبيه فيهم طباع»[1]. وهو ما أدّى ببعض الباحثين كذلك إلى إرجاع نشأة الكثير من الفِرق الإسلاميّة إلى أُصول غريبةً عن الإسلام، كاليهوديّة والنصرانيّة والمجوسيّة واليونانيّة والهنديّة.

إلى ذلك، وصفهم ابن تيمية أيضا كما في «الحمويّة الكبرى» و«اقتضاء الصراط المستقيم» و«منهاج السنّة، الجزء الأوّل»، بـ«أفراخ الفلاسفة، وأتباع الهند واليونان، وورثة المجوس والمشركين وضلال اليهود والنصارى والصابئين».

ورغم اختلاف الباحثين حول مدى تأثّر المسلمين بهذه العقائد والثقافات الوافدة من أصحاب الديانات والثقافات الأخرى ـ فإنّ عديد المحقّقين قد أوضحوا في هذا الإطار كذلك أنّ السبئيّة[2] والراونديّة[3] كانت من آثار الديانات القديمة، فإنّ مصيرهما هو النبذ والطرد من الدائرة العقلية الإسلامية..

---

(1) أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 106.

(2) السبئية هم أتباع عبد الله بن سبأ اليهودي. قيل أنّه من الحيرة بالعراق، وقيل، إنّه من اليمن من صنعاء. وقيل أصله روميّ، أظهر في زمن الخليفة عثمان خديعة ومكرا، وكان من أشدّ المحرّضين على هذا الخليفة، حتى وقعت الفتنة. وهو أوّل من أسّس التشيّع على الغلوّ في أهل البيت.

(3) الراونديّة: فرقة من الغلاة الذين تستّروا بالإسلام وأبطنوا أرائهم الفارسيّة ودياناتهم المجوسيّة. ينسبون إلى أبي الحسين عبد الله الراوندي، خرجوا على الخليفة أبي جعفر المنصور في عام 141 هـ في مدينة هاشميّة الكوفة حيث أتى هؤلاء إلى مقرّ المنصور وطافوا حوله يردّدون: هذا قصر ربّنا. فأرسل المنصور إلى رؤسائهم فحبس منهم مائتين، ولما خرج المنصور إليهم كادوا أن يقتلوه لولا حضور معن بن زائدة الشيباني. أما عقيدة الراونديّة فهي القول بألوهيّة البشر إذ زعموا أنّ أبا جعفر المنصور هو ربّهم، كما كانوا يقولون بتناسخ الأرواح وغيرها..

ومن جهة أخرى، بيّن باحثون أنّ المعتزلة قد تأثّروا بالفلسفة القديمة، ولم يأخذوا عقائد اليونان والهنود والفرس، وإنّما أخذوا مناهجهم في البحث والاستنباط فتأثّروا مثلاً بالمنطق الأرسطي، والمنطق لغة نافعة في البحوث العقليّة، وليس لغة عقيدة، أي أنّهم أخذوا آلة البحث، ولم يأخذوا سَيره ونتائجه.

ولا ينفي محقّقون ومختصّون في الفكر العقديّ والكلامي الإسلامي، تسرّب الفكر اليهودي إلى بعض الفرق الإسلاميّة، ودخول بعض الاسرائيليّات في الأحاديث النبويّة. إذ وضعت بعض الأحاديث المتعلّقة بالتشبيه والتجسيم والإمامة والرجعة والوصيّة، وهي مستمدّة من التوراة، وضعها بعض اليهود الذين اعتنقوا الإسلام. كما نشر بعضهم أحاديث عن المعاد وأشراط الساعة والمهدي المنتظر والمسيح الدجّال، تجاوزوا بها ما صحّ من الأحاديث في هذه المسائل.

ولا يمكن نسيان ما صاحب الفتوحات الإسلاميّة من بروز مدن ومراكز حضاريّة كبرى كالبصرة والكوفة، وغيرهما.. شهدت بعض التغييرات الاجتماعيّة، والانحرافات السلوكيّة، كشرب الخمر وتعاطي الزنا، وللهروب من العقاب بدأ بالقدر[1].

د ـ ترجمة قسم من التراث اليونانيّ إلى اللغة العربيّة

لا يقلّ هذا العامل أهمّية عن العوامل السابقة، التي ساهمت في صياغة «المنهج العقدي» أو المنهج الكلاميّ، الذي لعب دورا كبيرا في تحقيق المسائل العقديّة، ومعالجة قضاياها بأساليب ومناهج مستجدّة تأثّرت بمناهج التراث اليونانيّ الذي ترجم إلى اللغة العربيّة خاصّة في عهد الخليفة العبّاسي المأمون تـ 218هـ/ 833م، الذي شهد عهده نهضة علميّة وفكريّة كبيرة خاصّة في العصر

(1) أحمد بن مصطفى المعروف بـ«طاش كبري زاده»، مفتاح السعادة مصباح السيادة في موضوعات العلوم، ج 2، ص 106.

العباسيّ الأوّل، كان من أهمّها تأسيس بيت الحكمة، التي تابع الإشراف عليها أبا جعفر المنصور تـ 158هـ/ 775م، لتكون مركزا للترجمة إلى اللغة العربيّة.

ورغم محاربة المتكلّمين المسلمين وقتها للتراث اليونانيّ، ولمن تأثّروا به من الفلاسفة المسلمين، ومحاربتهم لما عرف بالمنطق الأرسطيّ، فإنّه قد تسرّبت بعض المفاهيم الفلسفيّة ومصطلحات الفلسفة إلى الدائرة الإسلاميّة الكلاميّة، واستخدم المتكلّمون الأوائل كالباقلانّي تـ 402هـ/ 1013م، والجويني تـ 478هـ/ 1028م مصطلحات مثل: الجوهر والعرض والخلاء والزمان، وحاولوا صياغة مناهجهم وقضاياهم وفقا لها.

ورغم الحملة الشعواء التي شنّها الغزالي تـ 505 هـ/ 1058م، على الفلاسفة، والتي تبلورت في كتابه: «تهافت الفلاسفة»، الذي كفّرهم فيه، فإنّ هذا العالم نفسه حمل لواء الدعوة إلى الاستفادة من المنهج الفلسفي المتعلّق أساسا بـ«المنطق»[1]، والتمييز بينه وبين علوم الفلسفة الأخرى، باعتباره قانونا ومعيارا للأدلّة تسبر -تختبر- به الأدلّة كما يسبر بها سواها.

وكانت هذه بداية لدخول المنطق والعلوم الفلسفيّة الأخرى إلى العلوم الإسلاميّة، وإلى اختلاط الكلام بالفلسفة، بحيث لا يتميز أحد الفنّين (الكلام والفلسفة) -كما يقول ابن خلدون- من الآخر، بل يمكن القول: بأنّ الفلسفة اختلطت بالكلام إلى الحدّ الذي ابتلع هذا العلم الأخير الفلسفة ابتلاعا، أو احتواها في كتبه.

إذن في إطار الذود عن عقيدة الإسلام ضدّ مهاجميها، جابه الفكر الإسلامي منذ النشأة الأولى لعلم الكلام كلّ العقائد والأفكار المناوئة لعقيدته. واستعان بعديد المناهج الفكريّة الأخرى وخاصّة الفلسفة والمنطق اليونانيّين. ويبدو أنّ المتكلمين كانوا يريدون صياغة معتقداتهم صياغة فكريّة تمكّنهم من مواجهة الأديان التي غزاها الإسلام، ومن ثمّ فإنّ منهجيّة علم

(1) انظر: تعريف المنطق بالهامش رقم 40.

الكلام إنّما تلتمس من موضوعات الخلاف بين الإسلام وما واجهه من أديان في البلدان المفتوحة. كما تعدّ ردود المتكلّمين المسلمين على أهل الكتاب/ اليهود والمسيحيّين، وغيرهم من أصحاب الملل والنحل الأخرى سببا هامّا في إثارة عديد الإشكاليّات الكلاميّة الإسلاميّة، أو الفلسفيّة، وانتهاج عديد المناهج التي تمكنهم من الذود عن العقيدة.

وعليه، أصبحت كتب التوحيد، أو كتب الكلام، تبدأ بمقدّمة في منطق أرسطو على طريقة الفلاسفة. إضافة إلى بسط الآراء الطبيعيّة والرياضيّة، في الزمان والمكان والحركة وغير ذلك، كما يتبيّن من النظر في كتب المتأخّرين من مثل كتاب: «المواقف» لـ عضد الدين الإيجي تـ 706 هـ/ 1355م، وكتاب: «الطلائع» للبيضاوي تـ 680هـ/ 1281م.

والنّاظر في هذه الكتب يجد اختلاطا واضحا بين الفلسفة وعلم الكلام، إذ غلب عليها طابع الفلسفة والإغراق في ايراد الحجج، كما أنّها اشتغلت بالرّدود على الفلاسفة[1]. وهو ما جعل ابن حجر العسقلاني تـ 852 هـ/ 1448م، يقول: «قد توسّع من تأخّر عن القرون الثلاثة الفاضلة، في غالب الأمور التي أنكرها أئمّة التابعين وأتباعهم. ولم يقتنعوا بذلك، حتى مزجوا مسائل الدين بكلام اليونان، وجعلوا كلام الفلاسفة أصلا، يردّون إليه ما خالفه من الآثار بالتأويل ولو كان مستكرها. ولم يكتفوا بذلك حتى زعموا أنّ الذي رتّبوه هو أشرف العلوم وأولاها بالتحصيل، وإنّ من لم يستعمل ما اصطلحوا عليه فهو عاميّ جاهل، فالسعيد من تمسّك بما كان عليه السلف، واجتنب ما أحدثه الخلف»[2].

ومقابل هذا الرأي، ذهب محقّقون في هذا الاختصاص إلى أنّ علم الكلام

---

(1) عبد الرحمن ابن خلدون، المقدّمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، البيان العربي، القاهرة، ط 1، 1957، ج 3، ص 1083.

(2) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379، ج 13، ص 203.

الإسلامي نشأ حول القرآن متّصلا به اتّصالا حيويّا، ولم يلتقي بالفلسفة والمنطق إلاّ بعد ذلك، أي بعد أن قام التفكير في رسالته الدينيّة أوّلا.

وعليه نتبيّن أنّ لهذه العوامل الأربع: طبيعة النصّ القرآني، والخلافات السياسيّة، وإلتقاء المسلمين بغيرهم من أصحاب الديانات والحضارات الأخرى، ثمّ ترجمة قسم من التراث اليونانيّ إلى اللغة العربيّة، دور هامّ في إثارة عديد القضايا العقديّة في الفكر الإسلاميّ، كقضيّة الأسماء والصفات، وقضّية الجبر والاختيار/ القدر، ومسألة عصمة الأنبياء، ودلائل النبوّة والإمامة، والحكم على مرتكب الكبيرة التي أصبحت محور اهتمامات الباحثين والمختصّين في الفكر العقديّ الإسلامي عبر التاريخ.

2 - تطوّر البحث في الفكر العقدي الإسلامي

من خلال كلّ ما تقدّم يمكننا استنتاج، أنّ الفكر العقديّ الإسلاميّ عرف شهد تطوّرا على مستوى الشكل والمضمون، رغم اشتماله على عدد كبير من الأسئلة لازمته منذ البدايات: كإشكال الذات والصفات الإلهيّة، والوجود الإنسانيّ، وعلاقته بمسألة الجبر بالاختيار..، فإلى ماذا يرمز هذا التطوّر؟

وتجدر الملاحظة أنّ هذا التطوّر المطّرد يعكس طبيعة الفكر الديني الإسلامي مقارنة بغيره من الأديان، لأنّ «الإنسان -في نظر الإسلام- هو الإنسان، أينما كان، لوحدة المصدر: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاء وَاتَّقُواْ اللَّه الَّذِى تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّه كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾[1].

والإسلام يأمر بالتّقوى، ويحرّم تقطيع الأرحام النّاشئة عن وحدة الأصل في حروب عاتية، بواعثها عنصريّة ظالمة، أو مطامع ماديّة، أو حبّ التفرّد بالاستعلاء في الأرض، قهرا وتسلّطا وبغيا، ممّا لا يتّصل بنصرة حقّ، أو إقامة

---

(1) سورةالنساء، الآية 1.

عدل، أو تحقيق صالح إنسانيّ عامّ. أقول: في ذلك إشارة كافية إلى ذلك المقت والتّحريم للعنصريّة[1]. ولا شكّ أنّ كلّ هذا يعود إلى خصائص إسلاميّة معلومة نذكر من بينها:

أ - شرعيّة الاختلاف

بالنظر في مصادر الإسلام الأساسيّة (القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة)، ثمّ مدوّنته الفكريّة التي اشتغلت عليها، نجد كمّا هائلا من الآليّات التي تهدف إلى ترسيخ ثقافة تقبل بشرعيّة الاختلاف بين الإنسان وأخيه الإنسان، استنادا إلى القاعدة القرآنيّة: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾[2] لذلك فهي (أي هذه الثقافة) تعمل على توجيهه الوجهة الأصحّ من أجل تحقيق السّلم والسّلام الكونيّ، وما يميّز هذه الثقافة ارتباطها الوثيقَ بمبادئ العقيدة الإسلاميّة، التي تؤطّرها وتنظّمها.

حيث تسعى هذه الثقافة لفهم أسباب الاختلاف الحقيقيّة، كما تعمل على رسم معادلة تتأسّس على أصل الوحدة التكريميّة للإنسان، التي تقوم على العدل (القسط) والمساواة بين كلّ البشر، مهما اختلفت توجّهاتهم العقديّة أو اللغويّة أو الجغرافيّة أو غيرها..

ولا شكّ أنّ الوقوف على هذه المقاصد التي نزلت من أجلها تلك المبادئ الدينيّة وتشكّلت في إطارها تلك الآليّات الإنسانيّة في المجالات العقديّة والاجتماعيّة والسياسيّة والفكريّة -لاحترام ثقافة الاختلاف- يبرز طبيعة تلك المبادئ والآليّات وخصائصها، وأهمّ أهدافها في الدنيا والآخرة.

ومن المفيد في هذا الاتّجاه الإشارة إلى أنّ هناك نوعان من الاختلاف:

---

(1) فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلاميّ في السياسة والحكم، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط 2، 2013، ص 52.

(2) سورة يونس، الآية 93.

- اختلاف داخل الإطار الإسلامي، مثل اختلاف مذاهب الفقه والكلام أو الفكر العقديّ، فكلّ حقل معرفيّ يحاول لخطابه أن يرتكز على زاوية تنبثق من شرعيّة النصّ الديني، بناء على تأويلات وقراءات خاصّة لذلك النصّ الأصل، فهو يرسم حدودا ممكنة للاختلاف، كما هو الشأن في اختلاف المدارس الكلاميّة والفرق والمذاهب الإسلاميّة.

- اختلاف يتعلق بآراء ومعتقدات خارجة عن العقائد المبدئيّة للإسلام نفسه، مناقضة لها، أو متعارضة معها. إنّه الاختلاف الديني - العقديّ، وهو لا يرسم حدودا ممكنة للاختلاف. وقد تغلّب على الاختلافات الأخرى كاللغويّة أو العرقيّة، أو غيرها..، فمثّل منذ القديم جوهر التباين بين الإنسان وأخيه الإنسان، أو بين المجتمعات، فكان -كما يعتقد الكثير- مثيرا للجدل والعنف في أغلب الأحيان.

فالله تعالى خلق النّاس مختلفين متباينين، ورغم دعوته الصريحة إلى التوحيد الخالص لذاته عزّ وجلّ، أكّد أن: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾[1]، وقال سبحانه: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾[2]. ثم قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾[3]. وتؤكّد الآية التالية: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُواْ وَلَوْلاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾[4].

ومن الواضح أنّ هذه النصوص، وغيرها كثير تفيد معنى واحدا وهو، أنّ الله عزّ وجلّ لا يريد إزالة الاختلاف بين النّاس عن طريق الإكراه. إذ -وكما يرى عدد هامّ من المفسّرين- لو أراد جلالته ذلك، لفصل بينهم وهلك العصاة، وجعل الدنيا للمؤمنين.

---

(1) سورة البقرة، الآية 256.

(2) سورة المائدة، الآية 48.

(3) سورة هود، الآية 118.

(4) سورة المائدة، الآية 48.

من هنا نفهم، أنّ الله تعالى أراد هذا الاختلاف، لأنّه مع العقل، ومع حريّة الاختيار. فمن الجور أن يفرض حكما، أو يكره النّاس عليه. لكنّه تعالى في المقابل وضع أدوات حوار بشريّ تضمن الاتّصال بين النّاس المختلفين، فهي تهدف للحدّ من هذه الاختلافات، نذكر منها التحاور والتجادل بالحسنى والتشاور والتناصح وغيرها..، من أجل السّلم والسّلام الكونيّ. يقول تعالى: ﴿وَاللّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلاَمِ وَيَهْدِي مَن يَشَاء إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[1].

ب - مبادئ الكونيّة في الخطاب الإسلاميّ

الكونيّة في الإسلام ليست مفهوما مستقلاّ، بل هي تتويج لعلاقة جدّ وثيقة بين عقيدة التوحيد التي دعا إليها هذا الدين، والمجتمع الإنساني. وعليه، تتأسّس الكونيّة فيه/ أي في الإسلام، على ثلاثة مبادئ متكاملة، وهي:

الحريّة الدينيّة: حيث وجّه الإسلام البشريّة نحو الدين الذي ينسجم مع فطرتها (عقيدة التوحيد)، ولكنّه كفل حريّة المعتقد للمخالفين، لقوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ..﴾[2] وقد استندت هذه الحريّة أساسا لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾[3].

العدل في التعامل مع الآخر: إذ دعا الإسلام إلى حسن معاملة الآخر المختلف، من منطق يراعي الحسّ الإنسانيّ المشترك، يقول تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[4]. والقسط هنا في علاقة وطيدة بتكريم الإنسان عامّة، بغضّ النظر عن اللون والعرق والدين واللغة وغيرها..

---

(1) سورة يونس، الآية 25.

(2) سورة البقرة، الآية 256.

(3) سورة الإسراء، الآية 70.

(4) سورة الحديد، الآية 25.

عدم الاعتداء على الآخر: منع الإسلام الاعتداء على المخالفين لعقيدته إذا كانوا مسالمين، ولم يبادروا بالاعتداء. بل أوجب أن تكفل حقوقهم كما لو كانوا مسلمين. لقوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[1].

ويؤكّد الإسلام (قرآنا وسنّة) على أنّ لكلّ فرد في المجتمع الإنسانيّ دور هامّ -من موقعه- في الدعوة إلى الخير، من أجل صلاحه كله (بغضّ النظر عن العقيدة). وبهذه الكيفيّة يتضامن الإنسان مع أخيه الإنسان جميعا في كفالة الصّالح العام، فكلّ فرد مسؤول مسؤوليّة تامّة، (كما يؤكّده الحديث الشريف) ومن هذه المسؤوليّة ينشأ التضامن الجماعيّ والسلم والأمن الكونيّ، الذي يستند لخطاب الله تعالى لرسوله محمّد ﷺ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾[2].

وقد أوضح الشيخ «محمّد الطاهر ابن عاشور» في تفسيره، أنّ «من مظاهر كونه رحمة للعالمين.. تصاريف شريعته. أي ما فيها من مقوّمات الرّحمة العامّة للخلق كلّهم لأنّ قوله تعالى «لِلْعَالَمِينَ» متعلّق بقوله «رَحْمَةً»، والتعريف في «العالمين» لاستغراق كلّ ما يصدق عليه اسم العالم. والعالم: الصّنف من أصناف ذوي العلم، أي الإنسان أو النّوع من أنواع المخلوقات ذات الحياة.. فإن أريد أصناف ذوي العلم فمعنى كون الشريعة المحمّديّة منحصرة في الرحمة، أنّها أوسع الشرائع رحمة بالنّاس فإنّ الشرائع السالفة وإن كانت مملوءة برحمة إلاّ أنّ الرحمة فيها غير عامّة..»[3].

---

(1) سورة الممتحنة، الآيات 8 - 9.

(2) سورة المائدة، الآية 48.

(3) محمّد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسيّة للنشر، تونس، 1984، ج 1، ص 274.

ج - طبيعة الاختلاف في الفكر العقدي الإسلامي ومراحله

النّاظر في المدوّنة العقديّة - الكلاميّة الإسلاميّة يجد اختلاف الدّارسين حول تقسيم المراحل التي مرّ بها البحث في العقيدة، فمنهم من قسّمها إلى مراحل تاريخيّة تبدأ بعصر الخلفاء الرّاشدين، ثمّ العصر الأموي فالعباسيّ وما بعده[1]، ومنهم من نظر إلى التطوّر الذي حدث في الأفكار والمناهج وقسّمها إلى طور النشأة، والنّضج والكمال، والتنظيم والترتيب ثمّ الانحدار[2]. وقد اختلف الاتّجاهان في تحديد تواريخ بعينها فاصلة بين مرحلة وأخرى.

ويبدو من الصعب وضع تواريخ فاصلة تتّصل بنشأة وتطوّر هذه الأفكار ونموّها، ولكن ممّا لا خلاف حوله أنّ هذه الأبحاث المتّصلة بالعقيدة الإسلاميّة بدأت خلال النصف الثاني من القرن الأوّل للهجرة/ القرن السابع للميلاد، وتقلّبت في مراحل عديدة حتى عصرنا الحاضر، مواكبة ما جدّ على الأمّة من عوامل وتحوّلات وفترات صحوة وانحدار، وإجمالا يمكننا تقسيم هذه المراحل كالآتي:

* نشأة الخلافات العقديّة

أوضح المحقّقون أنّها تمتدّ خلال قرن من الزّمن، أي بداية من النصف الثاني للقرن الأوّل للهجرة، وحتى نهاية النصف الأوّل من القرن الثاني للهجرة. ومن أهمّ ما برز في هذه الفترة، بعض المشكلات العقائديّة التي أدّت إلى اختلاف المسلمين واحتدام الحوار والجدال بينهم، وإجمالا يمكن تقسيم هذه الاتجاهات إلى قسمين: الأوّل اعتمد منهج النقل، والثاني سار على منهج النظر الفكريّ والاستدلال العقليّ وسيلة لإثبات العقائد بخاصّة، وأصول الدين عامّة.

---

(1) محمد الأنور السنهوتي، مدخل نقدي لدراسة علم الكلام، دار الثقافة، العربية، القاهرة، 1990، ص 21.

(2) عبد المجيد النجّار، الإيمان بالله وأثره في الحياة، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1997، ص 19 - 29.

ومن أهمّ المسائل المطروحة خلال هذه المرحلة قضيّة «مرتكب الكبيرة»[1]، خاصّة بعد ظهور أوّل طائفة في الإسلام جمعت في خلافها بين الدين والسياسة، وكان دافعها لهذا الخلاف دينيّا قبل أن يكون سياسيّا، ولم تكن استماتتهم في نشأة بدعتهم لنزعة ملك ولا رياسة[2].

تلك هي فرقة الخوارج التي انبعثت عن معركة صفين، وبعد نتيجة التحكيم بين علي ومعاوية رضي الله عنهما، وتغلّب عمرو بن العاص على أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما[3]، وكانت تقواهم في تكفير مرتكب الكبيرة، وحكمهم في مسألة الإيمان خير دليل على الجمع بين السياسيّ والدينيّ، بل أقوى برهان على حلّ مشكلات السياسيّ في ضوء أحكام الدين.

ثمّ تبع هذه الفرقة/ الخوارج، ظهور فرقة أخرى تعرف بـ «المرجئة»، والتي رأت أنّ ارتكاب الكبائر من المعاصي لا يضرّ مع الإيمان. في حين سعى «المعتزلة» بعد ذلك إلى اتّخاذ موقف وسط يجعل مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين: أي بين الكفر والإيمان.

وكردّ فعل على هذه الفرق، برز التيّار «السلفيّ» من الصحابة والتابعين، للتصدّي لهذه التيّارات أو الفرق، وقد تبنّى في ذلك منهج القرآن الكريم، كما يؤكّد منظّروه، فجمعوا آيات الوعد والوعيد معا، مؤكّدين أنّ المسلم لا يخرج عن الملّة بذنب ولو كان كبيرة، ما لم يجحد أصلا معلوما من الدين بالضرورة.

---

(1) أوّل مسألة – بعد الخلافة أو الإمامة – أثارت ضجّة كبرى بين المسلمين وفرّقتهم إلى فرق: مسألة حكم مرتكب الكبيرة، فقد وقع البحث فيها في جهات ثلاث:

الجهة الأُولى: هل مرتكب الكبيرة مؤمن أو مشرك؟

الجهة الثانية: هل مرتكب الكبيرة مؤمن أو كافر؟

الجهة الثالثة: هل مرتكب الكبيرة محكوم بالخلود في النار أو لا؟

وأساس المسألة هل العمل جزء من الإيمان أم لا ؟ فعلى الأوّل: إذا أخلَّ بحكم من أحكام الإسلام كما إذا ارتكب الحرام أو ترك الواجب لا جاحداً لحرمته أو وجوبه، بل لغلبة هواه على عقله، يخرج عن دائرة الإيمان. و على الثاني: يبقى مؤمناً ويوصف بالفسق والخروج عن الطاعة.

(2) ابن خلدون، المقدّمة، ص 142.

(3) عبد الهادي محبوبة، نظام الملك، الدار المصريّة اللبنانيّة، مصر، د – ت، ص 74.

وأنّ مرتكب الكبيرة مسلم بشهادته فاسق بمعصيته. وأمره إلى الله تعالى إن شاء عفا عنه، أو عذّبه، ولكن دون خلود في النّار، إذ الخلود خاصّ بالكفّار والمرتدّين.

ومن المسائل التي كانت محلّ جدال ونقاش كبيرين في تلك الفترة، مسألة الجبر والاختيار/ أو القضاء والقدر، ومسألة أفعال الإنسان، والتي أثارها «معبد الجهمي»، وتولاّها من بعده «غيلان الدمشقي» وغيره من «القدريّة». وتحت لواء هذه المناقشات، ظهرت مدارس اسلاميّة تبنّت منهجها في طرح القضايا العقديّة والدينيّة عامّة، وعلّقت وشرحت، وكان من هؤلاء[1] المعتزلة[2]. وقد أوضح ابن رشد القرطبي، أنّ منهج التأويل الذي اعتمدته الفرق الإسلاميّة تباعا، سبّب الفُرقة والابتعاد عن الشرع، إذ تأوّلت كلّ فرقة بتأويل لم تأوّلْ به الأخرى[3].

كما أثيرت في هذا الصدد مسألة خلق القرآن[4]، التي رأى المعتزلة أنّ

---

(1) نشأ نوع من الجدل الفكري بين علي رضي الله عنه والخوارج، وبينهم وبين ابن عبّاس رضي الله عنهما، في شؤون سياسيّة ودينيّة. وأوضح النشّار أنّ الجدل الكلامي الذي دار بين الطرفين، كان النواة الأولى لنشأة الفكر الكلامي، لأنّ علي رضي الله عنه ناظرهم في مسألة الوعد والوعيد، كما أنّه ناظر أهل القدر في المشيئة. النشّار، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، 1995، ص 274.

(2) يقول الخياط معرّفا المعتزلي: «وليس يستحقّ أحد منهم اسم المعتزلة حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد، والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فغذا اكتملت فيه هذه الخصال فهو معتزلي». أبي الحسن عبد الرحمن الخيّاط، كتاب الانتصار والردّ على ابن الراوندي، دار ابن حزم، بيروت، 2001، ص 126.

(3) أبو الوليد محمد ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصريّة، 1964، ص 180.

(4) مسألة «خلق القرآن»، وتعرف كذلك بـ «محنة خلق القرآن»، فكر عقديّ - كلاميّ تبنّاه المعتزلة، وانتشر خاصّة في عهد الخليفة العبّاسي المأمون والمعتصم، اعتبر القرآن الكريم مخلوق وليس منزّل، في حين ذهب خصومهم من علماء أهل الحديث وخاصّة الحنابلة إلى أنّ القرآن قديم غير مخلوق. وذكر علماء الفرق أنّ الخوارج كانوا يقولون بخلق القرآن كذلك. وقد لقى هذا الفكر معارضة واستهجان كبيرين من قبل بعض الأئمّة، وانتهى بمحنة حيث كان كلّ معارض لقول المعتزلة يعرّض نفسه للحبس والجلد وقطع الأرزاق، ومنهم خاصّة الامام أحمد بن حنبل، وبقيام الخليفة المتوكّل انتهت هذه المحنة.

طرحها كان للتصدّي لقول النصارى بأنّ المسيح ﷺ كلمة الله القديمة، وهو بالتالي ابن الله وقديم كما أنّ الله عزّ وجلّ قديم. وقد قالوا بذلك ودافعوا عن آرائهم استنادا لقول المسلمين بأنّ القرآن كلمة الله القديمة. فردّ المعتزلة بأنّ القرآن مخلوق وليس قديم. في حين رأى خصومهم من المحدّثين أساسا، أنّ القول بخلق القرآن جاء تبعا لتعطيل صفة الكلام عن الله تعالى.

* ظهور المدارس الكلاميّة

إنّ الأوضاع التي مرّ بها المجتمع الإسلامي بعد وفاة الرسول ﷺ وما صاحبها من فتوحات ودخول أمم جديدة للإسلام، وانفتاح على ثقافات وأفكار مغايرة، ثمّ نشوب الخلاف السياسيّ حول مسألة الخلافة والإمامة، أدّى إلى ظهور «مدرسة الرأي»/ أو العقل، وهم الممثلون لـ «علم الكلام» إلى جانب «مدرسة الأثر»/ أو النقل، وهم الممثلون للـ «فقه» التي توارثها المسلمون عن عهد الرسول الكريم ﷺ وصحابته رضي الله عنهم.

وبتأمّلنا في عوامل نشأة علم الكلام الإسلامي، يمكننا ملاحظة أنّ المسلمين قد جابهوا منذ بدايتهم لاهوتا يهوديّا نصرانيّا منقسما على نفسه إلى ثلاثة اتّجاهات كبرى،[1] بالإضافة إلى فرق صغيرة.

واللاهوت Théologie /theology، هو علم المسائل الدينيّة، إنّه «يقوم أساسا على النصوص المقدّسة والعقائد والتقليد». فهو «بحث لاهوتيّ يتناول جانبا معيّنا من جوانب العقيدة أو الأخلاق إلخ.. وهناك اللاهوت الكتابيّ

لمزيد التعمّق يرجى الرجوع إلى:ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المجلد 12، وعبد الرحمن محمود، موقف بن تيمية من الأشارة، النشّار، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام.

(1) وهي: الملكانيّة/ الكاثوليك، واليعاقبة/ الأرثوذكسيّة، والنساطرة.

(Scripturaire نسبة إلى الأسفار المقدّسة) والوضعي والأساسيّ والكرازي[1] والرعويّ»[2] [3].

والملاحظ أنّ المتكلّمين القدامى لم يعتنوا بوضع تعريف لعلمهم رغم المكانة التي احتلها علم الكلام مقارنة بالعلوم الإسلاميّة الأخرى. ومع ذلك يمكن اعتبار تعريف «أبو نصر الفارابي» (ت 318 هـ/ 950 م) أقدم تعريف وصلنا عن هذا العلم. يقول معرّفا علم الكلام بأنّه: «ملكة يقتدر بها على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملّة وتزييف كلّ ما خالفها من الأقاويل»[4].

والمتأمّل في أغلب التعريفات الموضوعة لعلم الكلام، يلاحظ أنّها لا تخرج في مجملها عن عرضه علما/ أو منهجا، وضع للدّفاع عن العقيدة الإسلاميّة. فقد عرّفه التهانوي بأنّه: «علم يقتدر منه على إثبات العقائد الدينيّة على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه»[5]، وتتمثل هذه العقائد الدينيّة أو أصول الدين في: التوحيد والنبوّة والمعاد، أو بالأحرى الإيمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر.

وعليه، ندرك أنّ المسلمين كانوا في حاجة إلى المدرستين «النقل والعقل»، إنّهم في حاجة إلى الفقه العملي فيما بينهم وفي حاجة إلى الكلام مع مخالفيهم،

---

(1) Kérygme كلمة يونانيّة تعني إعلان البشارة الأوّل، يقوم به منادي المسيح، داعيا غير المؤمنين إلى توبة الإيمان والمعموديّة. وتعدّ الكرازة العمل الأساسيّ في التبشير/ / كرازي Kérygmatique نسبة إلى كرازة (بكسر الكاف)، اللاهوت الذي يوضع بالنسبة إلى الوعظ ليكون الموضوع المباشر للوعظ، (يختلف عن اللاهوت النظري الاستنباطي الذي يكتفي بنفسه)... انظر: الأب صبحي حموي اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، دار المشرق، بيروت، ط 1، 1994، ص 395.

(2) Pastoral يعود إلى الأسقف أو إلى الكاهن الرعية، بصفتهما راعيي نفوس ومكلفين بإعلان البشارة إلى مجموعة معينة، مع الاهتمام في آن واحد بالذين داخل الرعية والذين ليسوا منها.. انظر: نفس المرجع، ص 236.

(3) نفس المرجع، ص 412.

(4) الفارابي أبو نصر، إحصاء علوم الدين، طبعة القاهرة، 1968، ط3، ص ص 107 – 108.

(5) التهانوي محمد علي، كشّاف اصطلاحات الفنون، طبعة كلكتة 1862، بيروت، ص ص 22 – 23.

حيث جاء علم الكلام ليواجه جملة التحدّيات والإشكالات التي واجهت العقل المسلم على مستوى العقيدة، إذ ان علم الكلام يقوم شاهدا على الدور التاريخي الذي قام به المتكلمون للدفاع عن العقيدة في مواجهة مختلف التيّارات والأفكار التي كانت تحوم حول هذه العقيدة بغية تشويهها وتحريفها.

وقد اختلف الباحثون في سبب تسمية هذا العلم بهذا الإسم، فقيل لأنّ علم الكلام يتناول ضمن مباحثه قضية «كلام الله»، وهي أهمّ مقولة كلاميّة. أو لأنّ النّاس اختلفت مواقفهم تجاه هذا العلم، فمنهم من تحفّظ في خوض غماره بحجّة تناوله لقضايا يقصر العقل عن إدراكها، ومنهم من تكلّم في هذه الغيبيّات وتسمّوا بالمتكلمين.. أو لأنّه أي :علم الكلام، يتمحور حول قضايا تتعلق بالكلام نظريّا لا واقعيّا.

ويفهم من التعريفات المتعدّدة لعلم الكلام[1]، أنّ الهدف من وضع المنهج الكلامي هو البحث، والذود عن بعض المسائل العقائديّة التي ينبني عليها الدين الإسلامي، أي ما يعرف بأصول الدين. وأصل الشيء ما يقوم عليه، بحيث ينتفي بانتفائه، فأصول الدين هي تلك الأركان التي ينتفي الدين بانتفائها، أو بانتفاء واحد منها. ومثاله، درج المعتزلة على اعتبار الأصول الخمسة (التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)[2]، أصولا للدين الإسلامي.

وما من شكّ أنّ بعض المباحث العقائديّة كانت منشأ للاختلاف والشقاق بين الفرق الإسلاميّة ذاتها، إذ وصل بهم الأمر إلى تكفير بعضهم البعض (كاختلافهم في مسألة الجبر والاختيار، والقدر، وكلام الله ثمّ صفاته

---

(1) لمزيد التوسّع يمكن الرجوع لـ: ابن النديم، الفهرست/ الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام/ الجويني، الإرشاد/ فخر الدين الرازي، المحصّل/ ابن خلدون، المقدّمة/ طاش كبري زاده، مفتاح السعادة/ السنوسي، أمّ البراهين/ الباجوري- القاني، جوهرة التوحيد/ عبده، رسالة التوحيد، وغيرهم كثير..

(2) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، دار الحداثة، بيروت، ج 1، ط 2، 1958، ص 311.

تعالى). وقد كان لمتكلّمي المعتزلة والأشاعرة دور هامّ في إثراء وتطوّر موضوع علم الكلام.

* نشأة المعتزلة

أفرزت مختلف العوامل السابقة، إضافة إلى عوامل أخرى، طائفة كلاميّة كان هدفها الأساس مواجهة مختلف التحدّيات والشبهات التي ألصقت بالعقيدة الإسلاميّة، ومن ثمّ سعت إلى إعادة تأسيس مفهوم جديد للتوحيد يقوم على مبدإ التنزيه المطلق للذات الإلهية، وتصور خاص للعدل الإلهي.. وهي فرقة المعتزلة، التي تمكنت من أن تؤسس إطارا فكريا متناسقا ومنسجما.. وخلاصة أمر ظهورهم جاء تدريجيا حسب المراحل التالية: ظهرت في أواخر الخلافة الراشدة مع بداية زمن الأمويّين حيث تطوّرت ونضجت جلّ مقولاتهم الكلاميّة. ومع بداية عصر العباسيّين شهدت ذروة القوّة والهيمنة (193-227 هـ) حتّى زمن الخليفة المتوكّل، وبعد ذلك عرف هذا المذهب مرحلة الضعف والانحطاط..

وكما سبقت الاشارة، اشتهر المعتزلة بأصولهم العقديّة المعروفة، وهي: التوحيد، والعدل الإلهي، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر..

ويشهد التراث الكلامي أنّ مشايخ الاعتزال كانوا الدرع الواقي للمسلمين من بدع المخالفين إذ ذكر القاضي عبد الجبّار عن أبي الهذيل العلاف قال: «ومناظراته مع المجوس والثانويّة وغيرهم طويلة ممدودة وكان بقطع الخصم وبأقل كلام يقال أنّه أسلم على يديه زيادة على ثلاثة آلاف رجل»[1].

وجاء في دراسة للباحث «رضوان السيّد»، أنّه جاء في «ضحى الإسلام» «لأحمد أمين»، وآخرون من مؤرّخي الفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية في

---

(1) أحمد بن يحي ابن المرتضى، المنية والأمل، دار المعارف السلطانيّة، حيدر آباد، 1990، ص 50ـ51.

النصف الثاني من القرن العشرين. وخلاصة الأحكام التي أصدرها هؤلاء أن المعتزلة من أحرار الفكر، عانوا خلال قرنَي ازدهارهم من عسف السلطات، ومن رجعيّة الطبقة الدينيّة، فتضاءل نفوذهم الفكري بعد القرن الرابع، وأعدم خصومهم كتبهم، وساد الفكر الجبري والصوفي الأشعري على مدى التاريخ الإسلامي.

والواقع أنّ هذا الحكم كان صحيحا جزئيا (أي من حيث ضآلة عدد الكتب المعتزليّة الموجودة بين أيدينا) حتى آخر الأربعينيّات عندما اكتشفت البعثة المصريّة من الإدارة الثقافيّة في الجامعة العربيّة في صنعاء، في مكتبة الجامع الكبير عشرات المجلّدات من كتب القاضي عبد الجبّار بن أحمد المعتزلي، أهمّ مفكّري المعتزلة في القرن الرابع الهجري. وقد استوعب هذا العلم الفكر المعتزلي كلّه في مؤلّفاته، وأقبل على تصنيفه وتركيبه والتفكير فيه[1].

من خلال كلّ ما تقدّم ندرك، أنّه كان للخلافات العلميّة الفرعيّة الأثر الواضح في تعدّد الفرق والمذاهب الكلاميّة، كما كان له كذلك دور هامّ في تنوّع القراءات حول المسألة الواحدة، هذا ما نلاحظه في مسمّى المعتزلة. فإذا كانت المصادر الاعتزاليّة تنزل مصطلح المعتزلة منزلة المدح والثناء وتربط ظهوره بعصر النبوّة فإنّنا نجد المصادر السنيّة تربط اسم المعتزلة ببداية انحراف شيوخها عن نهج أهل السنّة والجماعة، لهذا كانت الفرقة أحيانا سببا في ظهور الفتنة واختلاف الأمّة، ونتيجة هذه القراءات الايديولوجيّة ضاعت أحيانا أخرى الحقائق العلميّة في معرفة تاريخ الفرق الكلاميّة.

فمسمّى المعتزلة في عديد المؤلّفات السنيّة ترتبط بقصّة خروج «واصل بن عطاء» عن أستاذه «الحسن البصري» وبالرجوع لأمّهات المصادر التي أرّخت للفرق الكلاميّة نجدها تنقسم إلى اتجاهين:

---

(1) رضوان السيّد، المعتزلة وتأثيرهم في اللاهوت اليهودي، رضوان السيد، جريدة الحياة، السعوديّة، العدد 1657، بتاريخ، 23/ 8/ 2008.

الأوّل: متحامل على الفكر الاعتزالي: إذا بالرجوع إلى أهمّ المصادر الأشعريّة في تقديمها للمعتزلة نجدها تتّفق في نسبتها إلى مؤسّسها واصل بن عطاء. فهذا البغدادي يقول: «هؤلاء (الواصليّة) أتباع واصل بن عطاء الغزّال المعتزلي رأس المعتزلة وداعيهم إلى بدعتهم بعد معبد الجهني وغيلان الدمشقي وكان واصل من منتابي مجلس الحسن البصري في زمن فتنة الأزارقة وكان النّاس يومئذ مختلفين في أصحاب الذنوب من أمّة الإسلام على فرق.. فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة والأهواز واختلف النّاس عند ذلك في أصحاب الذنوب على الوجوه الخمسة التي ذكرناها خرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدّمة وزعم أنّ الفاسق من هذه الأمّة لا مؤمن ولا كافر. وجعل الفسق في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان، فلما سمع الحسن البصري من واصل بدعته هذه التي خالف بها أقوال الفرق قبله طرده من مجلسه فاعتزل عند سارية من سواري مسجد البصرة وانضمّ إليه قرينه في الضلالة عمرو بن عبيد بن باب فقال النّاس يومئذ فيهما قد اعتزلا قول الأمّة وسمي أتباعهما من يومئذ معتزلة»[1].

الثاني: مدافع عن لقب المعتزلة: ويرى أنّ مصطلح الاعتزال ظهر بعد «الحسن البصري» ونسب إلى «عمرو بن عبيد» الذي بالغ في التأويل المعتزلي، وقد أكّد هذا القاضي عبد الجبّار المعتزلي في تأصيله للفظ المعتزلة قال: وقد ذكر محمد بن يزدان الإصبهاني في كتاب المصابيح أنّ كلّ أرباب المذاهب نفوا عن أنفسهم الألقاب إلا المعتزلة (بمعنى لقب المعتزلة) فإنّهم تبجّحوا به وجعلوا ذلك علما لمن يتمسّك بالعدل والتوحيد واحتجّ على ذلك أنّ الله تعالى ما ذكره (أي هذا الاسم) إلاّ في الاعتزال من الشرّ كقوله تعالى في قصّة إبراهيم عليه السلام: ﴿فَلَمَّا اعْتَزَلَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا﴾[2]. وقوله تعالى كذلك في قصّة الكهف: ﴿وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ

---

(1) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، مكتبة ابن سينا، د ــ ت، ص 97 ـ 98.

(2) سورة مريم، الآية 48.

إِلَّا اللَّهَ فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنشُرْ لَكُمْ رَبُّكُم مِّن رَّحمته وَيُهَيِّئْ لَكُم مِّنْ أَمْرِكُم مِّرْفَقًا﴾[1].

وتبعا للتحقيقات العديدة التي قام بها الدّارسون للفرق الكلاميّة الإسلاميّة يمكن أن نتبيّن، أنّ المعتزلة كفرقة تأسّست وارتقت من فرقة دينيّة إلى مدرسة لها أصول فكريّة تميّزت بها. فالمعتزلة لم تظهر على عهد الحسن البصري بل عند انفصال عمرو بن عبيد عن قتادة والتحق به واصل بن عطاء وبدأت النواة الأولى لمدرسة الاعتزال.

إنّ قول واصل بن عطاء بالمنزلة بين المنزلتين[2] لم يكن هو السبب الرئيسي في نشأة الاعتزال يقول هذا القاضي: «إن السّبب في التّسمية بهذا الاسم (المعتزلة) هو اعتزال عمرو حلقة الحسن البصري لوحشة لحقته من قتادة فقال (قتادة) أصبح عمرو معتزليّا»[3].

والرأي نفسه أكّده الشّريف المرتضى الذي ذكر أنّ قتادة جلس مجلس الحسن البصري بعد موته وكان هو وعمرو رئيسين متقدّمين في أصحاب الحسن فجرت بينهما نفرة فاعتزل عمرو مجلس قتادة واجتمع عليه جماعة من أصحاب الحسن فكان قتادة إذا جلس مجلسه سأل عن عمرو وأصحابه فيقول: ما فعل المعتزلة فسموا بذلك[4].

---

(1) سورة الكهف، الآية 16.

(2) يذكر القاضي أن مسألة المنزلة بين المنزلتين عرفت كذلك بالكلام في الأسماء والأحكام وهذا يعني أنّ صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين وحكم بين الحكمين لا يكون له اسم الكافر ولا اسم المؤمن وإنما يسمى فاسقا وكذلك لا يكون حكمه حكم الكافر ولا حكم المؤمن بل بفرد له ثالث لهذا كان لصاحب الكبيرة منزله بين الإيمان والكفر، القاضي عبد الجبّار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 3، 1996، ص 697.

(3) القاضي عبد الجبّار، المجموع في المحيط بالتكليف، تحميل عبر الأنترنت، ص 422.

(4) المرتضي، آمالي السيد المرتضى في التفسير والحديث والأدب، المجلد 2، ص 115، وابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 1، ص 609. ولمزيد التعمّق في طبقات المعتزلة وأصولهم الفكريّة يرجى الرجوع: لكتب المعتزلة أي للخيّاط والقاضي عبد الجبّار خاصّة، وكتب الأشاعرة، وخاصّة الابانة للأشعري، وكتب التاريخ الإسلامي والفرق عامّة والكلام والفلسفة خاصّة.

وقد سادت آراء المدرسة الاعتزاليّة وأصبحت لها السيادة لأكثر من قرن، وظهر من أعلامها «أبو الهذيل العلاّف» تـ 235هـ/ 849م، و«ابراهيم النظّام» تـ231هـ/ 845م و«أبو عثمان عمرو الجاحظ» تـ 255 هـ/ 869م، و«أبو علي الجبّائي» تـ 303هـ/ 915م[1].

ويبرز تاريخ الفكر الكلاميّ الإسلاميّ أنّ فكر المعتزلة ومنهجهم العقلي هذا أثار العديد من علماء أهل السنّة الذين تصدّوا للردّ عليهم مبيّنين العقيدة الصحيحة مفنّدين «انحرافاتهم»، ومن أهمّ الكتب التي ألّفت في الردّ عليهم نذكر: «الردّ على الزنادقة والجهميّة»، لـ «أحمد بن حنبل» تـ 241 هـ/ 855م. كتاب «الحيدة والاعتذار في الردّ على من قال بخلق القرآن»، لـ «عبد العزيز الكناني» تـ 240هـ/ 854م. كتاب «الاختلاف في اللفظ والردّ على الجهميّة والمشبّهة»، لـ«عبد الله بن مسلم بن قتيبة» تـ 276 هـ/ 889م. وكتاب «الردّ على الجهميّة» و«الردّ على بشر المريسي» لـ«عثمان بن سعيد الدارمي» تـ 260هـ/ 873م. وكتاب «الإيمان» لـ«أبي عبيد القاسم بن سلام» تـ 240هـ/ 854م. وكتاب «خلق أفعال العباد» لـ«محمد بن اسماعيل البخاري» تـ 256 هـ/ 870م.

ورغم انحسار فكر المعتزلة وأفول نجمهم، فقد ظهر بعض مفكّريهم كـ«عبد الرحيم الخياط» تـ 290هـ/ 903م، الذي كتب دفاعا عنهم وعن فكرهم، كتابه «الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد». وكتب «القاضي عبد الجبّار» تـ 415 هـ/ 1024م كتابه «شرح الأصول الخمسة»، وموسوعته «المغني في أبواب التوحيد والعدل».

ويذكر في الاطار كذلك أنّ تعاليم هذه المدرسة الاعتزاليّة، ومنهجها أصبحا متداولين في بعض الفرق الكلاميّة مثل «الشيعة الاثني عشريّة»،

---

(1) لمزيد التعمّق انظر: أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، دار النهضة العربيّة للطباعة، ط 5، 1985، ص 181 ـ 348.

و«الزيديّة»، وكذلك فرقة «الاباضيّة». وقد استقرّ الاعتزال في مؤلّفات الشيعة حتى يومنا هذا، كما يؤكّده مؤسّس الدراسات الإسلاميّة الحديثة في أوروبّا المستشرق «قولدزيهر» ولد 1850م. ولذا من الخطأ الجزم بأنّه لم يبقى للاعتزال أثر قائم محسوس بعد الفوز الحاسم الذي نالته المدرسة الأشعريّة.

هكذا نشأت هذه المدرسة الكلاميّة الاعتزاليّة وزالت، وتلتها مدرسة أخرى لا تقلّ عنها أهمّية، وهم «الأشاعرة» فما هي حقيقتها ؟ وما هي أصولها الفكريّة؟

*** نشأة الأشاعرة**

نسبة لمؤسّسها علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري وكنيته أبو الحسن. ذكر المؤرّخون أمثال ابن عساكر، وابن خلكان والإسفراييني والشهرستاني والبغدادي وغيرهم، أنّ أصله ينحدر من أصل جدّه الأكبر أبي موسى الأشعري، أحد الحكمين في موقعة صفين، ويعود نسبه إلى أسرة عربيّة نبيلة من اليمن، فقيه مسلم.

ولد سنة مائتين وستين هجريّة على أرجح الروايتين، وقيل سنة مائتين وسبعين هجريّة، في البصرة في العراق، ودرس فيها، ثم تابع دراسته في بغداد. قال عنه ابن عساكر في كتابه «تبيين كذب المفتري»: «وهو بصري، سكن بغداد إلى أن توفّي بها سنة ثلاثمائة وأربع وعشرين هجريّة، على الأرجح، وكان يجلس أيّام الجمعات في حلقة أبي إسحاق المروزي الفقيه من جامع المنصور».

تتلمذ على يد أستاذه أبي علي الجبائي (ت 303 هـ/ 915م)، شيخ المعتزلة.. وقد نبغ الأشعري في علوم المعتزلة، واشتهر بقوّة الجدال والمناظرة والعمق الفكريّ بجانب محافظته على النقل.. وبجانب براعته في علم الكلام كان أيضا فقيها وعالما ومحدّثا، يميل كثيرا إلى حياة الزهد والبساطة، بل كان متصوّفا في أغلب سلوكه..

ألّف أبو الحسن الأشعري عدّة مؤلّفات ناهض من خلالها الفكر الاعتزالي، ودافع عن فكره ومعتقداته، ومن أشهر آثاره: «العمد» الذي ألفه سنة (320هـ/ 932م) «مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين»، و«الردّ على المجسِّمة»، و«استحسان الخوض في علم الكلام»، و«الإبانة عن أصول الديانة»، و«مقالات الملحدين»، و«اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع». ويقال إنّه وضع تسعة وتسعين مؤلّفاً دينيّاً.

كان الأشعري في بداية أمره معتزليّا دافع عن آرائهم، ونافح عن قناعتهم. وناصر التأويل العقليّ وناظر في الفكر الإعتزالي، وقد ظلّ على هذه الحال إلى أن وصل سنّ الأربعين ثم انقلب على المعتزلة، وشنّ عليهم حملةً شعواء، مؤكّداً ضرورة التمسّك بأهذاب كتاب الله وسنَّة رسوله ﷺ وما رُوي عن الصحابة والتابعين وأئمّة الحديث رضي الله عنهم.

وأكّد دارسون، أنّ الأشعري قد اعترف أمام الملأ، وأشهد النّاس عليه من كونه تبرّأ من الاعتزال وانخلع من جميع ما كان يعتقده من قبل، ثم انخلع من ثوب كان عليه، ورمى بكلّ الكتب التي كان قد كتبها في الفكر الاعتزالي بعد أن طعن فيها، مما يدلّ من جهة أخرى على أنّ الأشعري كان قد ألف على مذهبهم مجموعة من الكتب.

والملاحظ أنّ هذا التحوّل أو الانفصال له أكثر من دلالة معرفيّة في سياق تطوّر الفكر الإعتزالي وعلاقته بالجانب السياسيّ لدولة الخلافة العباسيّة.. يقول د. الأهواني في تحقيقه لكتاب «مقالات الإسلاميّين» للأشعري: «إن أخطر مسألة في حياة الأشعري انفصاله عن شيخه الجبائي، وانعزاله وتحوّله عن المعتزلة، وخروجه بمذهب جديد، قدرت له السيادة في شطر كبير من العالم الإسلامي»[1].

(1) نقلا عن كتاب: الفكر الأشعري في الغرب الإسلامي انطلاقا من المشرق إلى المغرب، أحمد بودهان، من إصدارات المجلس العلمي الإقليمي بالناظور خدمة للتراث، ص 23 وما بعدها.

أما الأسباب التي أدّت بأبي الحسن إلى التحوّل من الإعتزال إلى الإعتدال السنّي القائم على التوفيق بين العقل والنقل، فهي وإن تعدّدت الروايات فيها وتباينت آراؤها ومضامينها ومصادرها من حيث الصحّة والضعف فإنهّا تبقى مجرّد أسباب «مباشرة» لا غير، على أن يبقى السبب الرئيسي والحقيقي والهامّ هو ذلك السبب غير المباشر، والذي كان يختمر في ذهن الرجل، ويتقوّى يوما عن يوم كلما ازداد علما وفكرا وتدرّج عبر مراحل فكريّة من درجات الظنّ والشكّ والحيرة إلى درجة اليقين.. ولما جاء السبب المباشر، على اختلاف الروايات أعلن تحوّله جهارا لينخلع من ثوب الإعتزال إلى الإعتدال السنّي..

والأسباب التي تتحدّث عن تحوّل الأشعري من الاعتزال إلى مذهب أهل السنّة، تنحصر في أكثر من رواية. ولعلّ أرجحها رواية ابن عساكر، كما نقلها الأهواني: «إن الأشعري تحيّر في المسائل التي لم يجد لها جوابا شافيا عند المعتزلة، فسأل الله أن يهديه إلى الطريق المستقيم ثمّ نام، فرأى الرّسول ﷺ في المنام فقال له: عليك بسنّتي، فلما استيقظ، رجع إلى الكتاب والسنّة.

* تأسيس المذهب الأشعري، وخاصيّات المنهج

ما من أحدٍ يتوخّى النّظر في تجديد الفكر العقدي/ علم الكلام، إلاّ ويحقّ له النظر في تراث الإمام الأشعري، وذلك لا يعني إكراه ذلك التراث على الاستجابة للتحدّيات المعاصرة؛ وإنّما النّظر فيه من باب ماذا بقي منه معبّرًا عن روح التديّن الإسلامي ومقاصده، ومُعينًا على مواجهة التحدّيات الفلسفيّة المعاصرة.

ولئن نجح الإمام الأشعري في زمانه في أن يختط منهجًا علميًا يتّسم بالواقعيّة والشمول؛ فإنّ نسق التحدّيات الفلسفيّة المعاصرة لم يُحدث تحولاً في طبيعة القضايا الميتافيزيقية، أو الدينيّة المتعلّقة بفقه التصوّرات وقضاياه العامّة.

فكان منهجه يهدف إلى رفع قيمة الوحي[1]، وتأديب العقل المتمرّد على العقائد بقواعد الأصول، وآداب الحوار الذي اكتسبه من شيخه أبي علي الجبّائي[2].

فإن كان ذلك كذلك؛ فإنّ ما أنجزه الإمام الأشعري من منهج كلامي[3] يرفدنا بثوابت منهجيّة تكون لنا عوناً في بيان أصول العقائد، والنظر في التراث الإنسانيّ الفلسفيّ وفق قاعدة التصحيح والتفريع، وذلك يُتيح لنا قدرًا عظيمًا من المرونة في الحوار مع الآخر، واستيعاب منجزاته العلميّة وفق ثوابتنا المنهجيّة، وترشيد فهمه في إطار كُلّي إنساني جامع، يتيح لنا الوقوف على طبيعة الأفكار التي سادت في ذلك العصر، كالفلسفة الاغريقيّة، والمسيحيّة، والمذهب العقليّ، والتصوّف والمانويّة، والهرطقات الفارسيّة..، من أجل إرساء أطروحاتها على أساس ثابت.

ولإدراك الغايات -آنفة الذكر- لابدّ من النظر في الأطوار العلميّة للإمام الأشعري، والسبل التي اتّخذها في إنجاز منهجه الكلامي، ومن ثم تتوفّر لنا حصيلة علميّة دقيقة تجعلنا أكثر قدرة على التحقيق في شأن ما بقى من منهجه فاعلاً في حياتنا العلميّة المعاصرة.

لقد أسّس الأشعري مذهبه أولا: على منهج «الاستقراء»، ثانيا على «التصنيف»، ثالثا على «الاستنتاج»، رابعا على «الحكم» خامسا على «الردّ على الخصوم»، سادسا وأخيرا «تقرير مذهبه».

---

(1) في مقابل العقل العقديّ الذي استخدمته الفرق لتطويع الوحي الإلهي لأهوائها.

(2) محمد ابراهيم الفيومي، شيخ أهل السنّة والجماعة الامام أبو الحسن الأشعري، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 2003، ص 235.

(3) بالرغم مّما قد يبدو من أنّ هذه الحركة / كثرة الفرق، لا علاقة لها بالجدليّات الكلاميّة لذلك العصر، فإنّ علاقتها بالفكر الفلسفيّ الحرّ وثيقة وأساسيّة. وأيّا ما كان الباعث وراء قيامها، فينبغي ألا يغيب على نظر المؤرّخ أهميتها كظاهرة فكريّة. على أنّ كثرة الآراء الدينيّة الفلسفيّة -وهي نتيجة ضروريّة للفكر النظري- كان حريّا أن يستثير القوى المضادّة لهذا التعدّد الخطير أو الضارّ إذا ما استخدمنا اللغة الدينيّة لهذه القوى. انظر: نفس المرجع، ص 235.

فبخصوص منهج الإستقراء، نجد الأشعري قبل إخراج مذهبه للنّاس، قد استحضر كلّ مقولات الفرق الإسلاميّة في صدر الإسلام، واستقرأ كلّ ما عرض عن هذه الفرق من شبهات، مبتدئا في استقرائه بشبهة «الإمامة» وما قيل في شأنها من يوم وفاة الرسول ﷺ مرورا بعهد الخلفاء الراشدين، إلى قيام الفتنة الكبرى بعد مقتل عثمان، وحرب علي ومعاوية، ثم «مسألة التحكيم»، وما نتج عنها من مقولات الخوارج والشيعة والمرجئة والجبريّة.

وأمّا منهجه في تصنيف الفرق، فإنّه تابع لطريقة استقرائه المذكورة مع اعتماده على المنهجيّة التاريخيّة في سرد مقولات الفرق وأصحابها وعلاقة ذلك بالظروف التاريخيّة العامّة، كما اعتمد في نفس الوقت على «المنهجيّة المذهبيّة» في تحليل آراء وتوجّهات أرباب الشبهات والمقولات.. ثم يقسم الفرق الإسلاميّة إلى عشرة أصناف[1].

أما من حيث «الاستنتاج» فنجد الأشعري يقف عند كلّ مقولة، وما يعني أصحابها بمقولاتهم تلك، ثمّ يستشهد بذكر آرائهم في كل مسألة، مع ذكر بعض الخلاف داخل هذه الفرقة أو تلك، في بعض المسائل المتفرّعة عن المقولة الرئيسيّة ثم يتفرع بعد ذلك إلى «المعتزلة»، ويخصّص لهم الحيّز الأكبر من كتابه المذكور (مقالات الإسلاميّين) باعتبارها الفرقة التي شاركت كلّ الفرق للردّ عليها.

وقد أورد أصول المعتزلة الخمسة بالتفصيل ثم ردّ عليهم في المسائل المشهورة التي خالفهم فيها، وهي الصفات، والقدر، والسمعيّات، وعدم تكفير العاصي...

يقول الأشعري في تقرير مذهبه الذي يعتبره مذهب أهل السنّة والجماعة.. «فهذه جملة ما يأمر به أهل السنّة والجماعة ويستعملونه ويرونه، ونحن بقولهم

---

(1) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين، تحقيق: هلموت ريتر، دار فرانزشتايز بفيسبادن ـ ألمانيا، ط 3، 1400هـ/ 1980م، ص 4.

نقول وإليه نذهب، وجملة ذلك: الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله، وما جاء من عند الله وما رواه الثقات عن رسول الله..»[1].

ثم ينتقل إلى بيان موقفه العقديّ من «مسألة الصفات»، فيقول: «وأن أسماء الله لا يقال: إنها غير الله. كما قال المعتزلة والخوارج، وأقرّوا (أهل السنّة) بأنّ لله علما، كما قال: «أنزله بعلمه»، وكما قال: «وما تحمل كل أنثى، ولا تضع إلا بعلمه»، و«أثبتوا (أهل السنّة) السمع والبصر، ولم ينفوا ذلك عن الله كما نفته المعتزلة، وأثبتوا لله القوة كما قال: «أو لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة» وقالوا إنه لا يكون في الأرض من خير و شر إلا ما شاء الله وأن الأشياء تكون بمشيئة الله كما قال عز وجل: «وما تشاؤون إلا أن يشاء الله»، وكما قال المسلمون: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لا يكون، وقالوا (أهل السنّة) إن أحدا لا يستطيع أن يفعل شيئا قبل أن يفعله: أي الله ثم يواصل الأشعري تقرير عقيدته على غرار أهل السنة والجماعة بخصوص قضية «القدر» وما يتعلق بها من وعد ووعيد وخير وشر وصلاح وإصلاح، فيقول: «وأن سيئات العباد يخلقها الله، وكذلك أعمالهم، وأن الله وفق المؤمنين لطاعته، وخذل الكافرين، ولطف بالمؤمنين وأصلحهم وهداهم ولم يلطف بالكافرين، ولو أراد لفعل ولكنه طبع على قلوبهم، وأن الخير والشر بقضاء الله وقدره وهذا رد صريح على المعتزلة حين ينسبون الفعل للعبد. وبخصوص رده على من يقول بخلق القرآن، نجده يصرح معتقدا على غرار أهل السنة فيقول: «ويقولون - أهل السنّة- أنّ كلام الله غير مخلوق»[2].

وهكذا ظلّ أبو الحسن الأشعريّ يدافع عن السنّة ضدّ خصومه إلى أن توفّي في بغداد ودفن فيها سنة ثلاثمائة وأربع وعشرين هجريّة على أرجح الروايات.

---

(1) نفس المصدر، ص 5.

(2) نفس المصدر، ص 5.

وعليه، فإنّ أوّل ما يسترعي الإنتباه في درس الإمام الأشعري هو الاختلاف في بيان هذه الأطوار العلميّة التي تقلّب فيها الرجل. فالبعض يرى أنّه بدأ معتزلياً ثم صار كُلابيّاً[1] ثم رضي أن يلقى الله بعقيدة السلف كما بينها الإمام أحمد بن حنبل[2]، والبعض الآخر يرى أنّه بدأ معتزلياً ثم تحوّل إلى الدفاع عن عقيدة الإمام أحمد بن حنبل فلما لم تقبله حنابلة بغداد رأى في طريقه عبد الله بن كلاب السبيل الأمثل للتعبير عن موقفه الجديد[3] ويرى آخرون، أنّه تحوّل من الاعتزال إلى الدفاع عن عقيدة الإمام أحمد بن حنبل دون المرور بأيّ مرحلة بينيَّة[4].

بالإضافة إلى هذه الاتّجاهات الثلاث النّاظرة في الأطوار العلميّة للإمام الأشعري، هناك إتّجاه يُرجّح النظر إلى هذه الأطوار العلميّة بأنهّا تمثل نسقاً فكريّاً واحداً حاول الرجل وفق قاعدة التصحيح والتفريع بناء نظام عقديّ لا يتجاهل مواقع القوّة والصحّة في أيّ من هذه الإتّجاهات الثلاث في التعبير عن العقيدة.

(1) الكلابيّة فرقة تنتسب إلى أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كُلّاب القطان البصري. ولقّب كلاّبا لأنّه كان يجتذب الخصم إليه بقوّته في المناظرة، كما يجتذب الكلاّب الشيء إليه. وكان رأس المتكلّمين بالبصرة في زمنه، وكان يردّ على المعتزلة والجهميّة، وكانت له معهم مناظرات ومجادلات، وهو الذي دمَّر المعتزلة في مجلس الخليفة المأمون وفضههم ببيانه. وزعم البعض أنه أخو يحيى بن سعيد القطان الحافظ العالم بالحديث النبوي، وهذا غير صحيح. واتهم ابن كلاب بأنه ابتدع أقواله ليُدخل دين النصارى في دين المسلمين إرضاءً لأخته النصرانية لما اعترضت على إسلامه، وقد كذّب ذلك ابن تيمية والذهبي. ولم تشر مصادر ترجمته إلى شيوخه، وأما تلامذته فقد ذكر منهم الذهبي: داود الظاهري والحارث المحاسبي. انظر: السير،-ج،11ص174/ ابن حجر، لسان الميزان ج-3 ص291/ الزبيدي، إتحاف السادة المتقين ج2ص6/ البغدادي، أصول الدين، ص309.

(2) أبو الحسن الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق ودراسة عبد الله شاكر محمد الجنيدي، (مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة: 2002م)، ص63-64.

(3) الشهرستاني، الملل والنحل، (دار الكتب العلمية، بيروت: بدون تاريخ)، ص 81. انظر كذلك: إبراهيم محمد زين، تأملات حول علم الكلام ومآلاته، التجديد، العدد العشرون، 2006م، ص200-201.

(4) يرى عبد الله شاكر محمد الجنيدي في دراسته القيمة التي نشرها مع تحقيق رسالة أهل الثغر، أنّ ذلك هو رأي ابن النديم في الفهرست، ص64. انظر كذلك: عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميّين، (دار العلم للملايين، بيروت، 1983م) ج1، ص493.

ومن ثمّ فإنّ التحوّل لم يكن يعني التخلّص عن بعض الحقّ الذي عبّر عنه المعتزلة خلال بيانهم للعقيدة والتوفيق بينه وبين عقيدة السلف وطرح الزيغ والإنحراف الذي وقعوا فيه، وكذا الحال في طريقة عبد الله بن كلّاب، فبعض الحقّ الذي نالته قد استخلصه الإمام الأشعري في إطار نظامه الجديد الذي تغيا فيه الدفاع عن عقيدة السلف كما مثلها الإمام أحمد بن حنبل في مواقفه العقديّة. لأجل ذلك يحقّ لنا القول بأنّ هذا الاتجاه الأخير في النظر إلى تراث الإمام الأشعري يرى أنّ النظر إلى هذا الرجل بأنّه كان معتزلياً ثم تخلّى عن الاعتزال ثمّ صار كلّابياً ثمّ خلصت نيّته في اتّباع الإمام أحمد بن حنبل، أو الاحتمالات الأخرى في النظر إلى الأطوار العلميّة التي وقعت للإمام الأشعري تجعلِ منه مثالاً للتردّد والتوتّر الفكريّ[1].

في مقابل كلّ ذلك نرى، أهميّة درس تراث الإمام الأشعري بأنّه رحلة متّصلة لإدراك الحقّ والتعبير عنه، وذلك يعني أنّه في كلّ مراحله كان يسعى لطلب الحقّ والركون إليه، واتخاذ السبل اللازمة في التعبير عنه والدفاع عنه في وجه خصومه وأنّه لم يتحوّل إلّا عن تلك الآراء التي تبين له انحرافها عن الجادّة وأنّه في كلّ ذلك كان يصدر عن موقف يتّسم بالواقعيّة والشمول في عرض العقيدة الإسلاميّة، فلمّا تبيّن له مخالفة طريقة المعتزلة في التعبير عن سمت الواقعيّة والشمول تخلّى عن تلك المواقف ولزم مواقف هي الأقرب لتحقيق هذا المعنى. ولما رأى عند البعض محاولة للجمود على بعض المواقف الشخصيّة اعتصم ببيان القرآن والسنّة في التعبير عن العقيدة والإستدلال على صحّة ما ذهب إليه[2].

---

(1) المرجع السابق، ص63 وما بعدها، في المبحث الذي عقد الجنيدي حول «المراحل والأطوار التي مرّ بها» أي الإمام الأشعري. انظر كذلك: تلخيص د. عبد الله بدوي في مذاهب الإسلاميين، ج1، ص532-533. انظر كذلك: ما ذهب إليه أحمد محمود صبحي، في علم الكلام: دراسة فلسفيّة لآراء الفرق الإسلاميّة في أصول الدين (الأشاعرة)، دار النهضة العربيّة، بيروت، 1985م، ص85-88.

(2) Richard M. Frank, Early islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'ari (Ashgate, Burlington: 2007) pp. 83-152.

إذاً نرى في هذه الطريقة للنظر إلى تراث الإمام الأشعري سبيلاً لبيان الوحدة الفكريّة في ذلك التراث، وأنّه قد أسهم في تجديد طرائق النظر إلى العقيدة وبيان أصول العقائد بصفة تستوعب التراث الإنسانيّ المعاصر له وتُرشده إلى الغايات الإسلاميّة، وهو في كلّ ذلك قد استعصم ببيان القرآن الكريم وهدي السنّة النبويّة وفهم السلف الصالح من الأمّة، ولأجل ذلك فقد كُتبت لطريقته القبول ووصف بأنّه «ناصر الدين» بعد وفاته[1].

وهذه الوحدة الفكريّة أقلّ ما يمكن أن يُفترض في تراث من هو في قامة الأشعري إذ البديل عن ذلك هو عرض مؤلّفاته كأنّها جُزراً معزولة لا رابط بينها، وعلى هذا النحو يُشكّ في نسبة ذلك الكتاب إليه أو يُختلف في أيِّ مرحلة كتب فيها هذا الكتاب، أو ذاك من مؤلّفات الإمام الأشعري[2].

فالمغالط التي وقعت من إنكار نسبة رسالة استحسان الخوض في علم الكلام (الحثّ على البحث) إلى الإمام الأشعري[3]، أو أنّ كتاب الإبانة[4] هو آخر مؤلّفات الإمام الأشعري، أو القول المعارض لذلك من أنّ كتاب اللمع هو آخر ما استقرّ عليه الإمام الأشعري في شأن الصفات[5]. كلّ ذلك وقع بسبب الذهول عن النظر في تراث الإمام الأشعري من موقع الوحدة الفكريّة التي انتظمت ذلك التراث، ومن ثمّ كانت هذه الأسئلة من باب الأسئلة الضعيفة وجاءت الإجابات عليها -رغم الجهد العلمي في الاستقصاء التاريخي[6]- لا تُفيد كثيراً في فهم تراث الإمام الأشعري الفكريّ.

وإنّما هي بسبيل إكراه ذلك التراث ليتّسق مع مقالة صاحب التأويل، وبإمكاننا زعم أنّ نسق الأسئلة القويّة في فهم وتأويل تراث الأشعري يبدأ من

---

(1) الجنيدي، ص36.

(2) عبد الرحمن بدوي، ص505-532.

(3) Frank, pp. 83-152.

(4) الجنيدي، ص60.

(5) صبحي، ص57.

(6) الجنيدي، ص63 وما بعدها.

مبدأ التعاطي مع هذا التراث على أساس أنّه يُمثل وحدة فكريّة انتظمتها قاعدة التصحيح والتفريع، وكان همّ صاحب ذلك التراث هو بلوغ الحقّ والتعبير عنه بالسبل التي جاء بيان القرآن الكريم وهدي المصطفى ﷺ لتوضيح معالمها، وتمثّلها السلف الصالح في عرضهم للعقيدة والدفاع عنها.

وعليه، يمكن القول بأنّ ما توفّر لنا من مؤلّفات الإمام الأشعري تفي بالغرض المطلوب في فهم تلك الوحدة الفكريّة إذ أنّ ما جاء على لسانه في مقالات الإسلاميّن واختلاف المصلّين، لبيان مواقف المعتزلة وخاصّة تلك الأقوال التي نسبها للجبّائي[1] تمثّل مرحلة مهمّة في تفكير الإمام الأشعري، وتستبين لنا من خلال تلك الأقوال الكيفيّة التي عملت بها قاعدة التصحيح والتفريع في لاحق تراث الإمام الأشعري حينما انتهض للتعبير عن مواقف أهل السنّة والإستقامة[2].

من خلال هذه المقارنات نستطيع أن نتلمّس معالم تلك الوحدة الفكريّة، ومن ثم ندرك تفاصيل دقيقة لأبعادها تكون لنا عوناً في تتبّع مقالته في شأن بناء تصوّراته العقديّة، وما يترتّب على ذلك البناء العقدي من قيم أخلاقيّة حكمت تفكير الفرق الإسلاميّة على اختلافها.

إذاً ليس من المفيد النظر إلى أطوار الإمام الأشعريّ العلميّة بأنّها تقلّبات فكريّة تردّد فيها بين المعتزلة، وطريقة عبد الله بن كلاّب، ونهج السلف كما بينه الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله؛ وإنّما الصواب النظر إلى ذلك التراث العلمي الذي خلّفه الإمام الأشعريّ كنسق علميّ يمثّل رحلته في طلب الحقّ والتعبير عنه. فما من أحد حاز ذلك القبول العلمي والروحيّ الذي حازه الإمام الأشعري؛ إلا ويحقّ لنا أن نُعيد التأمّل في الأسباب الباطنة التي وراء مظاهر

(1) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين (فرانز ستايز، فسبارن: 1963م)، ص522-525.

(2) انظر كتبه: الابانة، واللمع، ورسالة إلى أهل الثغر، في شأن هذه القضايا.

التردّد والتقلّب الفكري. فمن عُد في قبيل أصحاب التردد والمزاج المتقلّب لا يحقّ لهم أن يتولوا قيادة الأمّة إلى سبيل الرشاد.

ولما كان الإمام الأشعريّ قد نجح في توحيد هذه الملّة ورأب الصدع بين مذاهبها الكلاميّة ببيان الحقّ الذي اجتمعت إليه في زمانه ومن بعد ذلك فإنّه لا يمكن أن يوصف بأنّه قد تقلّب في تلك الأطوار العلميّة على سبيل التردّد والتقلّب. فإن كان ذلك كذلك، فلا بدّ لنا من النظر في الأسباب الباطنيّة حتى نستطيع فهم ذلك التراث العلميّ بصورة هي أقرب للصواب.

وعليه، فإنّ فهم الأسباب الباطنة يقتضي تحليل نصوص الإمام الأشعري باعتبارها تمثّل نسقاً فكرياً متكاملاً، والمراحل أو الأطوار التي مرّ بها إنّما هي محطّات اقتضتها قاعدة التصحيح والتفريع لإمام كان الحقّ ديدنه أينما لاح له وجه الحقّ أذعن إليه. لذلك لقّب بـ «إمام أهل السنّة والجماعة»، اعترافا بما قدّمه للفكر العقدي السنّي القائم على التوفيق بين العقل والنقل..

قال عنه ابن عساكر: «إنّه المتكلّم صاحب الكتب والتصانيف في الردّ على الملحدة وغيرهم من المعتزلة الجهميّة والخوارج وسائر أصناف المبتدعة»[1].

وقال عنه ابن خلدون: «ولما ظهرت بدع القول بنفي الصفات الواردة في القرآن، والقول بخلق القرآن وغيرهما ممّا يخالف أئمّة السلف الذين شرد الكثير منهم حتى أصبح الأمر فتنة، انتهض أهل السنّة بالأدلّة العقليّة على هذه العقائد، دفعا لتلك البدع، وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري إمام المتكلمين، فتوسّط بين الطرق.. وردّ على المبتدعة في ذلك كله، وجادلهم فيما مهدوه لهذه البدع»[2].

كما لخّص لنا أحمد فؤاد الأهواني موقف العلماء والصوفيّة من الأشعري، قائلا: «كان الأشعري سببا في جمع كلمة المسلمين بعد تفرّق وصراع وحروب..

---

(1) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري.

(2) المقدّمة، ص 464.

ولما انتشرت طريقته، وذاع صيته، انتسبه كلّ مذهب إلى مذهبه، فزعم الشافعيّة أنّه كان على مذهب الشافعيّة، وجزم بعضهم أنّه مالكي، ونصّ جماعة على أنّه نشأ على مذهب أبي حنيفة.. كما اصطنع الصوفيّة في القرن الرابع والخامس والسادس مذهبه في الكلام ودافعوا عنه في محنته التي سبّ فيها على المنابر»[1].

وقال فيه الصوفيّ عبد الكريم بن هوزان القشيري: «اتّفق أصحاب الحديث على أنّ أبا الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، كان إماما من أئمّة أصحاب الحديث، تكلّم في أصول الديانات على طريقة أهل السنّة وردّ أهل الزيغ والمبتدعة، وكان على المعتزلة والروافض المبتدعين من أهل القبلة والخارجين عن الملّة سيفا مسلولا»[2].

د ـ مرحلة اختلاط أبحاث العقيدة بالفلسفة

لا شكّ أنّ انفتاح المجتمع الإسلامي على غيره من الأمم والحضارات كان له الأثر البارز في دخول عديد المناهج والأفكار اليونانيّة والفارسيّة ومنها، «فلسفة اليونان». وقد عالج «علي الشابي»[3]، مسألة التحام علم الكلام بالمباحث الفلسفيّة التي ظهرت في العالم الإسلامي والتأثّر الشديد بالثقافة اليونانيّة والفارسيّة[4].

ومن المعلوم أنّ علم الكلام الإسلامي كان أسبق في نشأته من الفلسفة المشائيّة الإسلاميّة، فقد ظهر هذا الفكر في البيئة الإسلاميّة منذ فترة مبكّرة من تاريخ الإسلام كما أسلفنا، وعرف مدارس كلاميّة قبل أن يعرف الفلاسفة

(1) نقلا عن كتاب: الفكر الأشعري في الغرب الإسلامي انطلاقا من المشرق إلى المغرب، أحمد بودهان، من إصدارات المجلس العلمي الإقليمي بالناظور خدمة للتراث، ص 40 وما بعدها.

(2) نفس المرجع.

(3) أكاديمي، وباحث تونسي، درّس في جامعة الزيتونة.

(4) انظر: علي الشابي، مباحث في علم الكلام والفلسفة، دار المدار الإسلامي، 2002.

الإسلاميّن، وقبل أن تتحدّد مذاهبهم، بل خاض المتكلّمون في كثير من القضايا التي تكلّم فيها الفلاسفة فيما بعد[1].

وقد استطاع المتكلّمون المسلمون تقديم مناهج خاصّة بهم في علم الكلام قبل انتشار الفلسفة، ولم يظلوا حيارى حتى سقطوا في تقليد المنهج الجدلي الأرسطي، كما أنّ حركة الجدل مع أهل الكتاب من اليهود والنصارى كان لها أثر واضح في مسيرة علم الكلام[2].

ومن الضروري في هذا المقام التمييز بين الدين الإسلامي والفكر الإسلامي، وفلسفة الإسلاميّن، ولا بدّ من هذا التصنيف لتحديد موضع الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلاميّة من الدين الإسلامي، فالدين إلهيّ لا تغيير فيه ولا تبديل، ولا يمكنه ان يكون من قبيل الفكر العقلي، ولا نتيجة جهد بشري، وهذا أهمّ ما يميز الدين الإسلامي عن الفكر والفلسفة الإنسانيّن. أما الفكر الإسلامي فقد نشأ نشأة طبيعيّة منذ حياة النبيّ ﷺ، وتأثر في تطوّره بحركة المجتمع الإسلامي نفسه[3].

أما الفلسفة الإسلاميّة فقد تميّزت عن الفكر الإسلامي بما احدثته من قضايا جديدة، لم تكن نتاج المجتمع الإسلامي تحديدا[4]. ويعتبر كثير من الباحثين أنّ علم الكلام هو الفلسفة الإسلاميّة الخالصة، وأنّ المتكلمين هم فلاسفة الإسلام الحقيقيّون[5]. ففي علم الكلام نلتقي بنظريات دقيقة ومذاهب محكمة تعتبر من صميم البحث الفلسفي ولا تقلّ دقّة وعمقا من

---

(1) محمد الأنور السنهوتي و عبد الحميد مدكور، دراسات في الفلسفة الإسلاميّة، ص 91 ـ 92.

(2) النشّار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، ص 80 ـ 82.

(3) انظر: عصام أنس الزفتاوي، مناهج التأليف وتطبيقاتها في الفلسفة الإسلاميّة، موقع لطائف المنن، عبر الأنترنت.

(4) محمد ابراهيم فيومي، ملاحظات حول المدرسة الفلسفيّة في الإسلام، ص 27 ـ 38.

(5) يحيى هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلاميّة، ص 7. والنشّار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، ص 84. ويمنى طريف الخولي، من منظور فلسفة العلوم، الطبيعيّات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل، ص 22 ـ 23.

مذاهب المشّائين ونظريّاتهم[1]. وإن كان يقف في المقابل اتجاه -ينتمي في جذوره للغزالي وابن رشد- يرى أنّ المتكلّمين اتّبعوا منهجا فلسفيّا أقلّ وضوحا وقوّة، ووجّه أصحاب هذا الاتّجاه نقدا لاذعا لمناهج المتكلّمين لأنّه كان منهج جدل، لا منهج برهان، ولذا فهو لا يصلح -بحسب وجهة نظرهم- لا للعلماء ولا للعامّة[2].

إذن اختلفت الآراء حول مدى تأثّر المتكلّمين بالمنهج الفلسفي، ويرجّح أغلب المحقّقين حصول اختلاط أبحاث العقيدة بإنتاج الفلاسفة المسلمين في الإلهيّات، وفي البحوث الطبيعيّة، وسعي علماء العقيدة/ المتكلمون، من خلال تبنّي الفكر والمنهج الفلسفي، إلى دعم مواقفهم الكلاميّة/ العقائديّة ببعض أفكار الفلاسفة، والردّ على ما تضمّنته الفلسفة من آراء مخالفة للعقيدة الإسلاميّة، ومحاولة وضع نظريّة للوجود من منطلق إسلامي.

ويبدو أنّ بوادر هذا التطوّر قد حصلت على يد الغزالي، وبلغت مداها على يد الرازي تـ 606 هـ/ 1210م والآمدي تـ551 هـ/ 1312م، اللذين توزّعت في كتبهما موضوعات الكلام/ العقيدة، متأثّرة بتلك النظريّات الفلسفيّة، فاستهلّت بأبواب عامّة، أو ما يعرف بالقواعد المنهجيّة التقليديّة في النظر والمعارف، ومباحث منطقيّة وميتافيزيقيّة وطبيعيّة. وتمثّلت هذه الطريقة بصورة واضحة لدى «الايجي» تـ 756 هـ/ 1355م، الذي أوقف على تلك المقدّمات في المعرفة وما يتّصل بها، ما يقرب من نصف كتابه «المواقف»، حيث خصّص المواقف الأربعة الأولى لمواضيع فلسفيّة، بينما خصّص الموقفين الأخيرين فقط للإلهيّات والسمعيّات، مع التعرّض لآراء الفلاسفة فيهما[3].

---

(1) محمد الأنور السنهوتي، و عبد الحميد مدكور، دراسات في الفلسفة الإسلاميّة، ص 109.

(2) محمود قاسم، في نقد مدارس علم الكلام، مقدّمة تحقيق كتاب مناهج الادلة في عقائد الملة لابن رشد، ص 9./ عن عصام أنس الزفتاوي، مناهج التأليف وتطبيقاتها في الفلسفة الإسلاميّة، موقع لطائف المنن، عبر الأنترنت.

(3)انظر: عضد الدين الايجي، المواقف، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1997.

وقد أدّى هذا إلى غلبة أسلوب الفلسفة التقريريّ الشرحي على أسلوب الكلام الجدلي الدفاعي، فجمد بذلك علم الكلام وعقمت مباحثه[1].

وقد أشار ابن خلدون إلى بعض مظاهر هذه المرحلة من مراحل تطوّر دراسات العقيدة فقال: «ولقد اختلطت الطريقتان (طريقة الكلام وطريقة الفلسفة) عند هؤلاء المتأخّرين (من المتكلّمين)، والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميّز أحد الفنّين من الآخر، ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم، كما فعله البيضاوي في كتابه الطوالع، ومن جاء بعده علماء العجم في جميع تآليفهم، إلاّ أنّ هذه الطريقة يعنى بها طلبة العلم للاطلاع على المذاهب، والاغراق في معرفة الحجاج، لو قدر ذلك فيه»[2].

وقد أوضح المصلح محمد عبده تـ1323هـ/ 1905م كيف ولّد الإعجاب بالفلسفة اليونانيّة نزاعات فكريّة بين المسلمين ما بين متعصّب للفلسفة ومتعصّب للدين، ممّا انعكس على أبحاث العقيدة وأدّى إلى سقوط، منزلة علماء العقيدة (المتكلّمين) في نفوس النّاس، فنبذتهم العامّة، ولم تحفل بهم الخاصّة. وذهب الزمان بما كان ينتظر العالم الإسلامي من سعيهم، لم يعد الكلام علما يدافع عن العقيدة، بل فقد حيويّته وتفاعله مع واقع الحياة الإسلاميّة، ووقف عن التقدّم[3].

ولا يخفى سيطرة الأشاعرة في هذه الفترة على أكثر مناطق العالم الإسلامي، إذ انتشر متكلّموهم الذين لا زال لهم أثر في كثير من المعاهد الإسلاميّة والجامعات حتّى يومنا هذا. نذكر من أبرزهم «فخر الدين الرازي» تـ 606 هـ/ 1209م، ومن أهمّ كتبه «معالم أصول الدين»، و«محصل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين». و«علي بن علي الآمدي» تـ631 هـ/ 1233م، ومن كتبه «غاية المرام في علم الكلام». و«عضد الدين الايجي» تـ706هـ/ 1210م،

---

(1) انظر: عبد المجيد النجّار، منهج الفكر العقدي بين القديم والحديث، http://www.aslein.net

(2) ابن خلدون، المقدّمة، ج 3، ص 1083.

(3) محمد عبده، رسالة التوحيد، دار احياء العلوم، بيروت، ط 1، 1986، ص 12.

ومن كتبه «المواقف في علم الكلام»، وشرحه للسيد الشريف الجرجاني تـ 816هـ/ 1413م. كما كان من أبرز علماء الماتريديّة «سعد الدين التفتزاني» تـ 793هـ/ 1391م، وكتابه «المقاصد»، وشرحه على العقائد النسفيّة، وغيرهم[1].

ر ـ طور الجمود والتقليد

بمرور الزّمن هرمت الخلافة العباسيّة في منتصف القرن الرابع الهجري وتمزّقت أوصالها، وأصبحت الدولة دولاً وصاحَب هذا البلاء بلاءً آخر تمثّل في جمود الفكر وظهور التقليد الذي أصاب الفكر الإسلامي في اتجاهين اثنين، بدءا بمدرسة المحدّثين. ولم يقف الأمر عند هذه المدرسة بل تعدّاه في فترات لاحقة إلى مدرسة أهل الرأي، وأساسا مدرسة المتكلّمين، خاصّة بعد غلبة المنهج الجدلي الفلسفيّ على دراسات العقيدة وأبحاثها، فدخلت أبحاث العقيدة مرحلة من الجمود والتقوقع. وامتدّت هذه الفترة ما يقارب الخمسة قرون بدءا من القرن التاسع وحتى القرن الثالث عشر للهجرة.

ويؤكّد باحثون على غلبة التقليد في هذه الفترة، حيث اكتفى علماء العقيدة بما ألّفه أسلافهم، وعكفوا عليه بالدّرس شرحا واختصارا وتحشية، دون اضافة تذكر لا في الموضوع ولا في المنهج، وساد التلاعب بالشروح والتهميش والتحشية، بينما ظلّت المواضيع هي بذاتها فلم تظهر قضايا جديدة وتوقّف العلم عن النموّ، وأصبح مجرّد ألفاظ ومصطلحات تردّد. وظهر من رجال هذه الفترة أصحاب الحواشي والشروح من أمثال: ميرزا خان، والسيالكوتي، والخيالي، والعصام، وأمثالهم.. الذين ما تزال حواشيهم تدرّس، ويرجع إليها في بعض الجامعات الدينيّة.

وساد الكلام الأشعري في صورته المتأخّرة أنحاء العالم الإسلامي، لا

---

(1) انظر: عبد المجيد النجّار، منهج الفكر العقدي بين القديم والحديث، http://www.aslein.net/

سيما شمال افريقيا تونس والمغرب والجزائر، ومصر..، بينما سادت الماتريديّة في تركيا وشبه القارّة الهنديّة[1].

ومن أهمّ ما ميّز هذه المرحلة المتأخّرة، تحوّل دراسات العقيدة إلى حركة جامدة ألغت الفكر وغلب عليها الحفظ والتلقين، وغلب في التأليف المتون التي صيغت فيها العقائد في شكل أراجيز يسهل حفظها وضبط محتوياتها، كما هو الحال في «جوهرة التوحيد» لـ«الشيخ ابراهيم اللقاني» تـ 1041هـ/ 1631م[2].

وانتشرت في بعض تلك المؤلّفات الأساطير والخرافات والحشو والاهتمام بالقشور دون اللباب، ويكفي أن نشير إلى ما أورده «ابراهيم الباجوري» تـ 1275هـ/ 1859م (من شيوخ الأزهر)، في شرحه لجوهرة التوحيد «تحفة المريد على جوهرة التوحيد»، في وصفه بعضهم للعرش قائلا: «جسم نوراني علوي عظيم من نور، وقيل من ياقوتة حمراء. هو قبّة فوق العالم، ذات أعمدة أربعة، تحمله أربعة من الملائكة في الدنيا، وثمانية في الآخرة لزيادة الجلال والعظمة، ورؤوسهم عند العرش في السماء السابعة، وأقدامهم في الأرض السفلى، وقرونهم كقرون الوعل ما بين أول قرن ومنتهاه مسيرة خمسمائة عام»[3].

وخلال هذه الفترة كذلك ظهر في الجزيرة العربيّة المصلح السعودي «محمد بن عبد الوهاب» تـ 1206هـ/ 1791م الذي اقتفى أثر «ابن القيّم الجوزيّة» تـ751 هـ/ 1349م، تلميذ «تقي الدين بن تيمية» تـ 728 هـ/ 1328م، داعيا إلى منهج السلف، معلنا محاربته لكلّ البدع والمعتقدات الفاسدة، والممارسات الخاطئة -في تقديره- التي تمسّ صميم العقيدة وجوهر التوحيد.

---

(1) حسن محمود الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 3، 1991، ص 118.

(2) ابراهيم اللقاني، القول السديد شرح جوهرة التوحيد، دار الكتب العلميّة، لبنان، 2013، ص 40ـ43.

(3) الباجوري، تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، دار السلامة للطباعة والنشر، ط 1، 2002، ص 177.

وقد ركّز على مسألة التوحيد ونواقضه وأنواع الشرك، والنفاق، والكفر، والابتداع في العقائد، وبشّر بالعودة بالمسلمين إلى ما كان عليه السلف الصالح من تمسّك بأصول الدين وتحكيم القرآن والسنّة النبويّة، وذلك من خلال تصفية للعقيدة وتنقيتها من كلّ الشوائب والشبهات[1].

ورغم الانتقادات الكبيرة التي وجّهت لدعوة محمد بن عبد الوهاب[2]، أحدثت هذه «الحركة الاصلاحيّة» تحوّلا لم يقف عند حدود الجزيرة العربيّة، بل امتدّت آثاره لتشمل أنحاء مختلفة من العالم الإسلامي، فظهرت العديد من الدعوات والحركات الاصلاحيّة حملت لواء السعي إلى تصحيح الاعتقاد، كالدعوة الاصلاحيّة في اليمن على يد الامام «الصنعاني تـ 1182هـ/ 1768م، و«الشوكاني» تـ 1250هـ/ 1834م، و«الحركة السنوسيّة» في شمال افريقيا، و«الحركة المهديّة» في السودان، وغيرها من حركات الاصلاح في الهند ونيجيريا ووسط آسيا وفي شرقها[3].

س ـ واقع الدراسات العقديّة المعاصرة، وقضيّة المنهج

إنّ الكلام عن المنهج وعلاقته بالمسألة العقديّة يدفعنا للحديث عن مستويات المعالجة التي يقوم بها، والتي يمكننا أن نذكر منها: المستوى المتعلّق بالآليّات وأساليب وتقنيات البحث العلمي، فالمنهج العلمي أسلوب فنّي يتّبع في تقصّي الحقائق وتبيانها. وهو أيضا منطق للتفكير يسير وفق قواعد وضوابط وخطوات محدّدة، لذا عدّ المنطق الأرسطي منهجا، كما عدّ المنطق التجريبي منهجا أيضا.

---

(1) جامعة الامام محمد بن سعود، بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مركز البحوث، الرياض، 1983، ج 1، ص 37 ـ 38.

(2) انظر على سبيل المثال: ردّ شيوخ جامع الزيتونة بتونس على رسالة وجّهها محمد بن عبد الوهاب إلى تونس آنذاك، أحمد بن أبي الضياف، اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، المكتبة التاريخية، وزارة الثقافة، تونس 1963.

(3) نفس المرجع، ج 2، ص 291 وما بعدها.

من هنا نفهم أنّ المنهجيّة تقنين للفكر، إنّها باختصار تقنية بحثيّة – تعبيريّة، وآلة لضبط القراءة بخلفيّة معيّنة. لذلك تتعدّد المناهج بتعدّد الخلفيّات والموضوعات.

لكن إذا كان دور المنهج في العلوم الدينيّة يقتصر على التحليل والإقناع، وتحدّي منهج العلوم التجريبيّة في هذا العصر الذي يقوم على الشكّ والقطع مع الماضي بغية فتح آفاق جديدة للتفكّر، فكيف للمختصّ في هذه المسائل العقديّة اليوم أن يدرك مسؤوليّة تحيين مناهجه ومواكبتها لروح العصر؟

وضمن أيّ عتاد رؤيوي يمكنه دخول المنافسة الحضاريّة المطروحة ورؤيته تشكو قدم المناهج كما يتّهمه الكثيرون؟ إذ يستمرّ التعامل مع المسألة العقديّة دون تقدير لعمقها وثرائها، وهو ما يستوجب السعي لإعادة النظر في أدوات وتحوّلات ذلك الخطاب الديني بما ينسجم مع التحوّلات التي حصلت للإنسان كفرد وللمجتمعات.

هذا بعض من الأسئلة التي تطرح حول المكانة التي يشغلها المنهج في العلوم عامّة والعقديّة خاصّة. وثمّة نوعيّة أخرى من الأسئلة تتعلّق بدور المنهج أيضا في هذا الخطاب وعلاقته بترسيخ قواعد الإيمان، أو ما هو الدور الذي يمكن أن تلعبه المناهج في تطوير عقيدة المؤمن وتحسين علاقته بخالقه وعلاقته بأخيه الإنسان؟ وأيّ دور يمكن أن تؤدّيه من أجل حسن التمييز بين الإلاهي والإنساني؟

وإلى أيّ حدّ يمكن للمنهج أن يساهم في تيسير مشاركة فعّالة للمرء في المجتمع الإنساني؟ أو أن يعيق هذه المشاركة؟ أي كيف يرتبط المنهج في الخطاب العقدي بالدنيا والآخرة؟

من جهة أخرى قد يتساءل المرء ما هو مستقبل المنظومة العقديّة الإسلاميّة في عالم يتغيّر بسرعة، عالم مشبع بثقافة الإعلام العالمي والفوري؟ ما هو دور المنهج في هذه الحالة؟ وإذا لم يكن هناك من تراث، ولم يكن لهذا التراث الماضي

من مستقبل، فكيف للمرء أن يفكّر بالحاضر والمستقبل خاصّة وأنّ المنهج العلمي -كما يؤكّده غاستون باشلار- لا يدعو إلى القطع مع هذا الماضي جملة وتفصيلا، بل يدعو للبناء عليه بعد تجاوز الأخطاء؟

ينبغي أن نوضّح هنا ما الذي نعنيه من إثارة هذه التساؤلات في هذا السياق، وما هو دور المنهجيّة في المسائل العقديّة في وقت أصبح يعتبر فيه نشوء الايديولوجيّات الدينيّة المستندة إلى مناهج خاصّة من أهمّ مشاكل تاريخنا الحديث؟

أي كيف يمكننا فهم الدور الهامّ والخطير للمنهج في تحديد وظيفة عقيدة المسلم، إذ يمكنها أن تستحيل إلى بدعة في رأي شقّ معارض. عندئذ لا بدّ أن ينظر إلى المنهج بشكل واع لأنّه كما يمكنه أن يكون مصدرا للإنتاج والإنماء، يمكنه في المقابل أن يكون مصدرا للقلق والقطيعة.

من خلال هذا ندرك كذلك، أنّ للمنهج دور أساسيّ في تحديد العقيدة بل هو العقيدة ذاتها، باعتبار أنّ المنهج السبيل والطريقة التي يكون عليها أتباع مذهب أو مدرسة ما. أي الطريقة التي يتعاملون بها مع مسائل الإيمان/ أصوله، ومع من حولهم من مسلمين وغيرهم..

يقول صالح عبد العزيز آل الشيخ: «في الحقيقة المنهج داخل ضمن العقيدة لأنّنا لو نظرنا إلى عقائد السلف الصالح ودرسنا كتبهم المختصرة والمطوّلة وجدنا أنّ المنهج بعض العقيدة. المنهج معناه السبيل والطريقة التي يكون عليها أهل السنّة أتباع السلف الصالح، والسبيل والطريقة التي بها يتعاملون مع من حولهم، كيف يتعاملون مع المسلم؟ كيف يتعاملون مع الكافر الحربي؟ كيف يتعاملون مع المعاهد والمستأمن؟ كيف يتعاملون مع المسلم العاصي؟ كيف يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر؟ كيف يتعاملون مع ولاة الأمور؟

هذا المنهج والطريقة في التعامل موجود في كتب العقيدة لهذا إذا قلنا

المنهج فإنّنا نعني به بعض الاعتقاد ولأنّ المنهج داخل ضمن العقيدة عقيدة أهل السنّة والجماعة.. العقيدة والمنهج إذن بينهما عموم وخصوص، فالمنهج خاصّ والعقيدة عامّة»[1].

وعليه، يمكننا ملاحظة أنّ التطوّر المطّرد الذي شهده الفكر العقدي الإسلامي على مرّ التاريخ، في الفترة المعاصرة، يبرز وجود إشكالات كبرى في الفكر العقدي الإسلامي، تمثّلت في طرح عدد كبير من الأسئلة من مثل:

- إشكال الألوهيّة والوجود الإنساني، وهو يدور على علاقة الله بالإنسان، وعلاقة الجبر بالاختيار، والنصّ بالواقع، والنظر بالعمل.

- إشكال النهضة والصحوة، ويتضمّن ثلاثة أسئلة: سؤال النموذج، وسؤال الوحدة والتعدّد، وسؤال تقريب المذاهب.

- إشكال المنهاج، الذي له شقّان: أحدهما نظري عن أسئلة الآليّات المنهجيّة، والآخر تطبيقي يعبّر عن أسئلة الممارسة التأويليّة.

ومن جهة أخرى، يعرف الفكر العقديّ المعاصر مشكلة منهجيّة، فضلاً عن مشكلة تعدّد تيّاراته الثقافيّة المختلفة. ويبدو أنّ الوعي بقضيّة المنهج، لم يظهر في صورته الناضجة إلاّ بعد تمايز التيّارين: الإسلامي والعلمانيّ، وازدياد الحاجة إلى صياغة (علميّة) للمواقف التي اتّخذها التيّاران من مسائل الدين والتراث بصفة عامّة. ويمكن تقسيم تلك المناهج بحسب ظهورها التاريخي، ولحظات هيمنتها إلى ثلاثة اتجاهات كبرى:

- المناهج التاريخيّة، وتشمل: المنهج التاريخي الوثائقي، والمنهج التاريخي الجدلي، والمناهج التاريخية البنيويّة.

- المناهج النفسيّة: وقد اتّخذت مسارات ثلاثة: أحدها المنهج الجوّاني مع

---

(1) صالح عبد العزيز آل الشيخ، مهمّات في العقيدة والمنهج، محاضرة رقم 3، موقع سالم الألكتروني، ص 3 - 4.

عثمان أمين[1]، والثاني تحليلي مع علي زيعور، والثالث فينومينولوجي مع حسن حنفي[2].

ومن جهة أخرى من الواضح أنّ الدراسات العقديّة المعاصرة تقوم على نوع من التنافس بين المذاهب الكلاميّة ممثّلة في مذهبي الأشاعرة والماتريديّة اللذان يسودان معظم أنحاء العالم الإسلامي، وبين المدرسة السلفيّة التي تتّخذ من المملكة العربيّة السعوديّة قاعدة ومنطلقا، ولها أتباع هنا وهناك، وتكاد مناهج الجامعات الدينيّة والمعاهد العليا والأبحاث والمؤلّفات في العقيدة، أن تكون موزّعة بين هذين التيّارين.

وبالعودة إلى أماكن تواجد المذهب الكلامي الأشعري والماتريدي، نجد قضايا الكلام القديمة ومسائله التقليديّة التاريخيّة تتردّد في المناهج الدراسيّة والأبحاث العلميّة -وتتضمّن مناهج الأدلّة على وجود الله تعالى في اطارها الجدلي الفلسفي، ممثّلا في دليل الحدوث أو الجواهر والأعراض، وأبطال الدور والتسلسل، ودليل التمانع، وغيرها من الأدلّة التي تمثّل حجر الزاوية

---

(1) شهد الإبداع الفلسفي في الوطن العربي نشاطاً ملحوظاً بدءاً من منتصف القرن العشرين، وظهر فلاسفة من الصّعب على أي مؤرّخ جدّي للفلسفة العربيّة المعاصرة أن يتجاهلهم كيوسف كرم، وعثمان أمين، وزكي نجيب محمود، وعبد الرّحمن بدوي، وعبد العزيز الحبّابي، وكمال يوسف الحاج، وحسن حنفي، وإبراهيم مدكور، و زكريا إبراهيم، وآخرين. .
وصحيحٌ أنّ الفلسفة العربيّة ما زالت تشقّ طريقها نحو العالميّة، وما زالت واقعة تحت التأثير الحاسم للفلسفة الأوروبيّة، غير أنّ هذه الفلسفة بحاجة كبيرة إلى تناول يسهم في تطوير الخطاب الفلسفي العربي وتحديد ملامحه ونقاط ضعفه وأصالته ومتطلّبات تقدّمه. و«الفلسفة الجوّانيّة» لصاحبها «عثمان أمين»، ذلك أنّ دراسة عثمان أمين تشكّل مدخلاً إلى عالم الفلسفة العربيّة المعاصرة، ومناسبة لتحديد مستوى تطوّر الوعي الفلسفي في مرحلةٍ شهدت ازدهاراً نسبيّاً للفلسفة العربيّة خلال مرحلة الخمسينات والستينات، ويمكن ردّ هذا الازدهار النّسبي - للفلسفة العربيّة المعاصرة - إلى عاملين أساسين وليسا وحيدين بالطّبع، أولاً: التطوّر الاجتماعي الاقتصادي بخاصّة في مصر بعد ثورة 23يوليو (تموز). ثانياً : الانفتاح الواسع على الغرب والتأثير الشّديد الّذي مارسه علينا ولا يزال يمارسه علينا . سامي الشيخ محمد، عثمان أمين فيلسوف الجوّانيّة في العالم العربي، دنيا الوطن، http://pulpit.alwatanvoice.com

(2) انظر: شاكير أحمد السحموري، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، موقع الدرر السنيّة، www.dorar.net.

في المنهج، كما تعالج قضيّة الأسماء والصفات في اطارها المذهبي، وتذكر الصفات العشرين وانقسامها إلى وجوديّة وسلبيّة ومعاني ومعنويّة وصفات ذات وصفات فعل- ويغلب طابع التأويل في الصفات الخبريّة[1].

ويدافع الأشاعرة حتى يومنا هذا عن «نظريّة الكسب الأشعريّة» رغم ما تتضمّنه من صعوبات وتعقيدات، كما يدافع الماتريديّة عن «صفة التكوين» ويحتلّ جدال الأشاعرة والماتريديّة مع المعتزلة مساحة واسعة، كما نجد تأكيدا على التقارب بين الماتريديّة والأشاعرة. أما الأبحاث العلميّة والمؤلّفات الأكاديميّة لهذه المدارس، فتكاد تدور أيضا في هذا الاطار. فبالإضافة إلى تناول قضايا العقيدة وأسسها، نجد العديد من الدراسات تتناول أعلام المدارس الكلاميّة، وأبرز جهودهم في تقرير قضايا العقيدة أو الدفاع عنها، ودراسة المعتزلة وأعلامهم، كحركة مؤثّرة أو مناوئة لأهل السنّة: الماتريديّة والأشاعرة، ودراسة الفرق الأخرى كجماعات مبتدعة خالفت الطريق القويم[2].

أما المناطق التي يسود فيها المنهج السلفي، فنجد اهتماما بتقديم قضايا العقيدة من خلال الإطار الذي وضعها فيه «محمد بن عبد الوهاب»، وأسلاف المدرسة كابن تيمية، وتلميذه ابن القيم. وتحتل قضيّة التوحيد المكان الرئيسي في المناهج الدراسيّة، إذ تدرّس أنواع التوحيد ونواقضه، وأنواع الشّرك والنّفاق والابتداع في العقائد والعبادات. كما تركّز المناهج في هذه الدوائر على قضيّة الأسماء والصفات، بإثبات كلّ ما ورد في القرآن والسنّة وعدم تأويل أيّ منها، مع الامتناع عن البحث في الكيفيّة والكنه. وتدور معظم البحوث والدراسات حول هذه القضايا والدفاع عنها ضدّ المتكلّمين. وتركّز هذه المناهج على ابراز دور أعلام هذه المدرسة، لا سيما بن تيمية، وابن القيّم، ودورهم في تقرير تلك القضايا والدّفاع عنها ضدّ المبتدعة من متكلّمين وفلاسفة وصوفيّة وباطنيّة[3].

---

(1) أحمد محمد الجلي، مناهج البحث في العقيدة الإسلامية، ص 77.

(2) نفس المرجع، ص 78.

(3) نفس المرجع، ص 82.

وخارج إطار هذين المنهجين -هناك دعوة تنادي بأنّ دراسة العقيدة في هذا العصر، الذي تواجه فيه تحدّيات جديدة وأساليب من الهجوم لم تثر خلال التاريخ، ينبغي أن تتجاوز هذه القوالب المذهبيّة المدرسيّة. فدعا بعض الدارسين إلى صياغة جديدة لعلم الكلام، بينما يذهب آخرون إلى ضرورة تجاوز الإطار الكلامي والفلسفي، كشرط أساسيّ لأيّ نهضة فكريّة للأمّة، تستطيع أن تواجه بها التحدّيات الماثلة، وتؤسّس اليقين في نفوس المسلمين.

ومن الواضح أنّ أسس هذه الدعوة تعود إلى حركة الاصلاح التي قادها «محمد بن عبد الوهاب»، وامتدّت آثارها إلى أنحاء مختلفة من العالم الإسلامي، وأثّرت في حركة الاصلاح الحديثة في عالمنا الإسلامي على يد «جمال الدين الأفغاني» تـ 1315هـ/ 1897م، والشيخ «محمد عبده» تـ 1322هـ/ 1905م، ومن تتلمذ عليهما كالشيخ «محمد رشيد رضا» تـ 1353هـ/ 1935م، وما انبثق من تلك الحركة من جماعات اسلاميّة -على اختلاف اتّجاهاتها- إلى احياء الإسلام، واصلاح أحوال المسلمين، وإلى الالتزام بمنهج السلف والعودة إلى القرآن والسنّة، وتطهير العقائد والعبادات من البدع والخرافات، وتطهير المجتمعات من التخلّف والجمود[1].

وقد صدرت في هذا الاطار أبحاث عقديّة تدعم هذا الاتّجاه وتدعو إليه، ولعلّ أوّل من كانت له المبادرة في ذلك، الشيخ محمد عبده من خلال كتابه «رسالة التوحيد»، ومحمد اقبال تـ 1356هـ/ 1938م، وكتابه «تجديد الفكر الديني في الإسلام»، كذلك عبّاس محمود العقّاد تـ 1388هـ/ 1964م ومن كتبه «الله»، ومالك بن نبيّ تـ 1392هـ/ 1972م ومن كتبه «الظاهرة القرآنيّة»، ووحيد الدين خان ومن كتبه «الإسلام يتحدّى» وغيرهم كثير..

يضاف لذلك ما يعرفه الدرس العقدي المعاصر من مشاكل منهجيّة،

---

(1) محمد عبد السلهان، رشيد رضا ودعوى الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مكتبة المعلا، الكويت، 1409هـ/ 1988م، عن أحمد محمد الجلي، مناهج البحث في العقيدة الإسلامية، ص 78 - 79.

فضلاً عن مشكلة تعدّد تيّاراته الثقافيّة المختلفة، كما أشرنا سابقا. ثمّ إنّ الوعي بقضيّة المنهج لم يظهر في صورته الناضجة إلا بعد انقسام الفكر بالبلاد العربيّة الإسلاميّة خاصّة والاسلاميّة عامّة، إلى فكر إسلامي وآخر علماني[1]، وازدياد الحاجة إلى صياغة علميّة للمواقف التي اتّخذها الفريقان من مسائل الدين والتراث بصفة عامّة.

وكلّ هؤلاء كما يذكر عبد المجيد النجّار «نهجوا في علم العقيدة نهجا جديدا يقوم على التبسيط في العرض، وعلى الميل بالاستدلال إلى ما يتلاءم مع عقليّة المخاطبين بالعقيدة الإسلاميّة في هذا العصر، سواء من المؤمنين أو من الواقفين ضدّها المناوئين لها، أو من الخالية أذهانهم من الاعتقاد الديني أصلا، وذلك في سبيل ردّ الشبه والمطاعن من قبل المناوئين وتقوية إيمان المؤمنين ورفعه إلى درجة اليقين، واقناع من يبحث عن الحقيقة من المتوقفين»[2]، هذا مع ملاحظة بعض الفوارق بين تلك المؤلفات وما كتبه أولئك المفكّرون في أسلوب العرض وطريقة التناول والتركيز على جوانب معيّنة دون أخرى[3].

وبفعل هذه العوامل وغيرها.. يتحوّل الخلاف أحيانا من تنوّع محمود

---

(1) إن سلبيّات المناهج العلمانيّة لا تظهر في الخاصيّة التجزيئيّة فيها فقط، بل في كثرة التناقضات والمفارقات التي تميّز الموقف العلماني من الوقائع والنصوص والأشخاص. وقد يفسّر البعض هذه التناقضات باختلاف المناهج المستعملة، لكن الواقع أن تحليل ظاهرة التناقض في الفكر العلماني عامّة، ما ينبغي له أن يستبعد طبيعة هذا الفكر من جهة، وعلاقته بمجاله التداولي الإسلامي من جهة ثانية.

أما من حيث طبيعة هذا الفكر، فإن تباين المرجعيّات النظريّة التي يستمدّ منها مفاهيمه، يسكنها الاختلاف، ونظرا لأنّ الفكر العلماني يرى في الغرب سقف العقلانيّة الوحيدة، فإنّه يلجأ إلى عمليّة توفيق بين الأسس الفلسفيّة والمنهجيّة والمفهوميّة للمذاهب الغربية، دون تحرير النزاع بينها، ورفع الاختلاف العميق في مكوّناتها، والاعتراف بمحدودية اجتهاداتها البشريّة.

وأما من حيث علاقتها بمجال تداولي غير مجالها، فمن الواضح أن تلك المذاهب والمناهج تضرب بجذورها في التاريخ الثقافي والديني للغرب، مما يجعلها تشتغل بخلفيات الصراع الفلسفي العريق بين سقراط والشكاك، وبين أفلاطون وأرسطو، وبين مادية التراث اليهودي ورهبانية التراث النصراني، وبين طموحات الثورات والصولات في العلم والسياسة، وقيود الموروثات والكهنوت.

(2) عبد المجيد النجّار، الإيمان بالله وأثره في الحياة، دار الغرب الإسلامي، 1997، ص 24 .

(3) أحمد محمد الجلي، مناهج البحث في العقيدة الإسلامية، ص 78 – 79.

ورحمة للأمّة إلى اختلاف في الأصول وِمراء وجدل في الدين تطوّر إلى سفك الدماء وهتك الأعراض وتمزيق جسد الأمّة الذي لم يكد يتعافى حتى هجمت عليه الأعداء من الخارج.

ولا شكّ أنّ كلّ خلاف مهما كانت أطره الفكريّة لا بدّ أن يستنجد أصحابه بالنصّ لتدعيم موقفهم وإقصاء مخالفيهم مستخدمين لذلك شتّى وسائل القراءات التوظيفيّة لهذا النصّ، من تحريف وتنزيل في غير المراد وتحايل على المعنى المنطوق، وتخفّ وراء المضامين أو إرتكان لحرفيّة النصّ وتحطّ للظواهر دون نظر للقرائن المساعدة على الفهم ولو كانت أقوال الرسول الله ﷺ وتقريراته.

وعليه، فالمطلوب من الباحثين في الفكر العقدي اليوم التركيز على اصلاح منهجيّات الفكر العقدي، لأنّ العقيدة الإسلاميّة في تحديدها لحقيقة الوجود والإنسان والكون هي الفكرة التي صنعت الحضارة الإسلاميّة. ولأنّ العقيدة كأساس للدين، هي المحدّد الأصلي للهويّة الإسلاميّة، وهي المحرّك الأساسي لحركة التحضّر.

لذلك يصبح الإصلاح العقدي هو المدخل الرئيسيّ لإعادة البناء الحضاري للأمّة الإسلاميّة في العصر الراهن، والمستقبل الآتي، وحيث أنّ طريق هذا الإصلاح شاقّ وطويل، نظراً لبعد الشقّة بين المسلمين وبين النموذج الأصلح بسبب ما طرأ على عقائدهم من التشويش والخلط والانحسار، فقد وجب التنبيه في هذا المقام على مقدّمات أساسيّة ينبغي استحضارها لصياغة الإصلاح العقدي المطلوب، وتتمثّل هذه المقدّمات في جملة أمور، نلخّصها أساسا في الترشيد والتجديد:

- **ترشيد الفهم والقراءة:** يقصد «بترشيد الفهم العقدي» للمسلمين، حصول تصوّر لمفهوم العقيدة مستمدّ من أصل الوحي دون زيادة أو نقصان أو تغيّر أو اضطراب.

- **تجديد المفهوم**: يقصد بالتجديد تنقية العقيدة ممّا علق بها من شوائب الشرك والبدع، والانحسار عن شمول المطالب الفكريّة والثمار العمليّة، فالتجديد إجلاء للأصل، وإيضاح للقول الحقّ فيه[1].

- **تجديد الإيمان العقدي**: إذ أنّ الناظر في حقيقة مسمّى الإيمان في نصوص الوحي وعبارات السلف يجد أن التصديق جزء من الإيمان لا كلّه. لقد كان الإيمان يصوغ شخصيّة المسلم، فكراً وقلباً وعملاً، لذلك فإنّ تجديد الإيمان العقدي في نفوس المسلمين يقتضي أموراً ثلاثة:

أ - الصياغة العقديّة للأفكار: أي صياغة الفكر الشرعي صياغة عقديّة بحيث تبدو فيه روح العقيدة سارية في مفرداته، وفي هيكله العام، مؤطّرة له في كلّ مساراته، ويلحق بالفكر كلّ ما هو شبيه به من ألوان المنازع الإنسانيّة في توليد الصور والتعبير عنها، كالآداب والفنون.

ب - شمول العقائد للأفعال: وهو ناجم عن دخول العمل تحت مسمى الإيمان، وسواء كانت الأفعال عبادات أو معاملات، فإنّها ما كانت في أصل الشرع مفصولة عن روح العقيدة، وإنّما هي تجلّ لازم من تجلّياتها، وجزء لا يتجزّأ من مقوّماتها. فالعقيدة المفصولة عن الأفعال إرجاء، والأفعال المفصولة عن العقيدة نفاق ورياء، وكمال الإيمان تصديق وقول وعمل.

ج - التربية العقديّة للنفوس: والمقصود بها التزكية الروحيّة التي تخوّلها العقيدة الصحيحة، فلم يكن بناء العقائد مفصولاً عن طبيعتها التربويّة الروحيّة في الوعي العقدي لدى الجيل الإسلامي الأوّل، الذي تلقّى مفردات العقيدة من مشكاة النبوّة[2].

---

(1) انظر: شاكير أحمد السحمودي، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، موقع الدرر السنيّة.

(2) نفس المرجع.

القسم الثاني

نموذج مقارن بين:
الفكر العقدي المسيحي والإسلامي

بنية المقالة العقائديّة في المسيحيّة والإسلام: منهجيّة علم اللاهوت وعلم الكلام أنموذجا

مقدّمة

حظيت ظاهريّة الفكر العقائدي في المسيحيّة والإسلام، باهتمام الكثير من الدارسين والباحثين، وهو شيء لا يثير أيّ استغراب. فآليّات حركة الفكر العقدي في المسيحيّة والإسلام لا تخرج فاعليّتها عن مجموعات اللاهوتيّين في المسيحيّة والمتكلّمين في الإسلام. فعلم اللاهوت المسيحي، وعلم الكلام الإسلامي يعدّان من أكثر العلوم الدينيّة التي تعنى بعرض ودراسة المقالات العقديّة في كلّ من المسيحيّة والإسلام، ثمّ الذود عنها.

ومن الملاحظ أيضا أنّه يغلب على هذه الدراسات التي خصّصت لهذين العلمين النزعة التأريخيّة الاستعراضيّة أو الجداليّة. لذلك فإنّنا نروم من خلال هذا العمل توخّي وجهة مغايرة كليّا أو جزئيّا لما قدّم في السابق، لأنّها تحاول رصد منهجيّة هذين العلمين عبر إرجاعهما إلى طبيعة المفاهيم الأساسيّة التي ترتكز عليها بنية النسق العقديّ لكلّ علم، دون بتره عن سياقه التاريخيّ -السياسيّ- الإيديولوجيّ.

علما بأنّه لا يمكن فهم منهج علم اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي، إلاّ بواسطة النظر إلى نسقهما الفكري في وحدته غير مجزّئ، أي النظر في كلّ علم منهما كنسق متكامل وموحّد. أي بتعبير آخر، لا يمكن فهم منهجيّتهما إلاّ في إطارهما كإشكاليّة أفرزت مفاهيم أساسيّة، نعتبرها الركائز التي يقوم عليها النظام الفكري لكلّ علم في مختلف نواحيه.

لمثل هذا سنكون ملزمين منذ البداية بربط علم اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي، بالمناخ العقدي والفلسفي للمسيحيّة وللإسلام، وبالينابيع الثقافيّة التي غرفت منهما المجتمعات المسيحيّة والمسلمة، إذ لا يمكن فهم طبيعة هذين العلمين، إلاّ في ارتباطه بكلّ ذلك، أي إذا أدرك بالقرائن الفكريّة - الثقافيّة التي شهدت نشأتهما، وحدّدت منهجيّتهما.

وسعيا وراء تحقيق تلك الغاية اعتمدنا أسلوب التحليل المعرفي (الإبستيمولوجي) الرامي إلى الكشف عن طبيعة المفاهيم الأساسيّة التي يرتكز عليها النسق الفكري لكلّ علم، وشروط انبثاقها وإمكانها والتي هي شروط عقائديّة معرفيّة نظريّة ذات صلة بتطوّر المجتمعين المسيحي والإسلامي.

وإنّنا لا نسعى عبر هذه القراءة لمنهج: علم اللاهوت المسيحيّ وعلم الكلام الإسلامي، قراءة ابستيمولوجيّة «معرفة في النظريّة» وبترهما عن سياقهما التاريخيّين ووشائجهما الثقافيّة الإيديولوجيّة، فليس من الممكن فصل «النظري» عن «العملي» ولا «الثقافي» عن «العقائدي» في تاريخ الفكر الديني المسيحي والإسلامي. لأنّنا سنظلّ في منأى عن إدراك النسق العقديّ للمسيحيّة والإسلام، ما لم ننظر إليه في إطار الإشكاليّة الفكريّة الثقافيّة العامّة التي أملتها الملابسات التاريخيّة للديانتين.

إنّنا لا نهدف إلى الوقوف عند حدود إبراز مقاصد اللاهوتيّين المسيحيّين والمتكلمين المسلمين، بل نروم تعدّي ذلك لكشف الإشكاليّة المؤسّسة لفكرهم ولمواقفهم من الديانة المغايرة، من أجل انتقادها من خلال آليّاتها الذهنيّة.

يتعلّق الأمر إذن بالنظر في بنية اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي، من خلال نقد مسالك اللاهوتيّين والمتكلمين للوقوف على حقيقة هذه المناهج، وبيان مدى حرصها على المحافظة للدين عن هويّته، وللفكر والمنطق الفلسفي الذي استندتا إليه عن هويّتهما أيضا.

إنّا نواجه في المسيحيّة والإسلام على حدّ سواء، منهجين دينيّين يمكن أن

نطلق على كلتيهما «علم العقائد» لأنّهما يعالجان أمورا متعلقة بالله، وحقائق أخرى متعلقة بالإيمان. ويبدو أنّهما وإن تعارضتا فقد إلتقتا إن قليلا أو كثيرا، كما يبرزه خطّهما البياني التاريخيّ.

وقد أوضحت دراسات عديدة، أنّ علم الكلام الإسلامي نشأ حول القرآن متّصلا به اتّصالا حيويّا، ولم يلتقي بالفلسفة والمنطق إلاّ بعد ذلك، أي بعد أن قام التفكير في رسالته الدينيّة أوّلا. في حين أنّ علم اللاهوت المسيحي قد انتهج منهجا مخالفا، إذ أنّ المسيحيّة كما هو معلوم قد اختمرت وتطوّرت في البيئة الإغريقيّة الرومانيّة. فأقامت حسابا للفلسفة واهتمّت بكلّ الفكر السائد في بيئتها.

إذن، جابه الفكر الإسلامي منذ النشأة الأولى لعلم الكلام -كما أوضحناه في القسم الأوّل من هذا العمل- كلّ العقائد والأفكار المناوئة لعقيدته. واستعان بعديد المناهج الفكريّة الأخرى وخاصّة الفلسفة والمنطق اليونانيّين. ويبدو أنّ المتكلّمين كانوا يريدون صياغة معتقداتهم صياغة فكريّة تمكّنهم من مواجهة الأديان التي غزاها الإسلام، ومن ثمّ فإنّ منهجيّة علم الكلام إنّما تلتمس من موضوعات الخلاف بين الإسلام وما واجهه من أديان في البلدان المفتوحة. كما تعدّ ردود المتكلّمين المسلمين على أهل الكتاب/ اليهود والمسيحيين، وغيرهم من أصحاب الملل والنحل الأخرى سببا هامّا في إثارة عديد الإشكاليّات الكلاميّة الإسلاميّة، وانتهاج عديد المناهج التي تمكّنهم من الذّود عن العقيدة.

لقد جابه متكّلموا الإسلام آنذاك انقسام اللاهوت المسيحيّ على نفسه إلى قسمين: واحد شرقيّ، نسطوريّ يعقوبيّ، وصف بكونه منطويا على ذاته في موقف دفاعيّ، ضدّ الآخر عامّة، وآخر غربيّ، بيزنطيّ، تواصلت فيه الأبحاث النظريّة، وكان بالتالي لكلّ قسم خصوصيّاته ومناهجه، وأدواته.

ومهما يكن من أمر التأثيرات المتبادلة، هناك تقابل حاصل بين الفكرين

العقديّين المسيحيّ والإسلاميّ، يستدعي توضيح المدى الثقافيّ الذي تنطوي عليه كلّ من المنهجيّتين، لأنّ ذلك من شأنه أن يزيدنا عمقا لدى تفهّمنا للآليّات التي إلتزمها منهج علم الكلام الإسلامي (وخاصّة عند المتقدّمين من الأشاعرة) من جهة، الذي وإن استند إلى أدوات أهل الشريعة، وخاصّة المدوّنة الفقهيّة في عرضه للقواعد العقديّة، فقد توخّى منهجا كلاميّا/ جداليّا خاصّا في منافحته عن جلّ القواعد العقائديّة المتعلّقة بالتوحيد (رؤية الله، وصفاته تعالى، وخاصيّة القرآن أقديم أم محدث؟)، والقدر وأفعال العباد، والأخرويّات، ثمّ الخلافة. فجاء هذا المنهج ملائما لآليّات المقولات المعارضة ومتناغما مع منهجها. في حين استند المتأخّرون منهم إلى القياس الأرسطيّ، للمنافحة عن هذه العقيدة.

أما علم اللاهوت المسيحي الذي وإن استند إلى المنهج الفلسفي - الإشراقي، فإنّ وظيفته كما يرى القديس توما الإكويني (1225 - 1274م)- لم تكن دفاعيّة، - كما هو الشأن بالنسبة لعلم الكلام الإسلامي - بقدر ما هي وظيفة إشراقيّة (تتعلّق بالمقدّسات). لقد استند إلى المنهج التأويلي، الذي استعاره «بولس الرسول» مؤسّس الكاثوليكيّة إلى علم اللاهوت المسيحي، من اليهوديّة، بعد أن اكتشف أنّ استمراريّة مصداقيّة النصّ المقدّس تقتضي تأويلا عصريّا له، فكان منهجا باطنيّا - تأويليّا.

وإنّنا لن نورد في هذا ملخّصا لتاريخ الفكر الديني المسيحي والإسلامي، ولن نسرد مواقف علم اللاهوت تجّاه الإسلام بأسرها، ولا مواقف علم الكلام تجاه المسيحيّة. بل سنقتصر على ذكر بعض الأسماء والأحداث التي امتازت عن سواها، مبرزين حقيقة الخصام الجدليّ المسيحي الإسلامي، وعلاقته بالتوافق المنهجيّ اللاهوتيّ - الكلاميّ من جهة أخرى !

وما من شكّ أنّ إدراك بنية العقليّة العقديّة للمسيحيّين والمسلمين من الداخل يمرّ حتما عبر دراسة علم اللاهوت بالنسبة للمسيحيّين وعلم الكلام

بالنسبة للمسلمين، انطلاقا من بعض النّصوص المدرسيّة الأصليّة الكبرى المستخدمة في العلمين المذكورين.

صحيح أنّنا في محاولتنا هذه لا يمكننا أن نأتي على جميع التعليم اللاهوتي والكلامي، لأنّ طرح بنية المقالة العقديّة في علم اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي يحيلان على تتبّع المفهومات المستخدمة في هذه الحقول المعرفيّة. لذلك لم يكن بدّ من متابعة عمل منهجي، فما عسى أن يكون علم اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي؟ وما علاقة منهجهما بآليّات الحقول المعرفيّة الأخرى ؟ وما طبيعة العلاقة القائمة بين منهجيّتهما؟

الفصل الأوّل

في علم اللاهوت المسيحي

لاهوت Théologie /theology، هو علم المسائل الدينيّة، إنّه «يقوم أساسا على النّصوص المقدّسة والعقائد والتقليد». فهو «بحث لاهوتيّ يتناول جانبا معيّنا من جوانب العقيدة أو الأخلاق إلخ.. وهناك اللاهوت الكتابيّ (Scripturaire نسبة إلى الأسفار المقدّسة) والوضعي والأساسيّ والكرازي[1]، والرعويّ»[2] [3].

وعلم اللاهوت بالمعنى المتواطئ عليه منذ القرن الثالث عشر للميلاد، أو ما يصطلح عليه بعلم اللاهوتيّات، التي تدرك على مستوى ما فوق الطبيعة، يعنى بـ «توضيح مسلّمات الوحي بعقل أشرق الإيمان فيه»[4].

---

(1) Kérygme كلمة يونانيّة تعني إعلان البشارة الأوّل، يقوم به منادي المسيح، داعيا غير المؤمنين إلى توبة الإيمان والمعموديّة. وتعدّ الكرازة العمل الأساسيّ في التبشير/ / كرازي Kérygmatique نسبة إلى كرازة (بكسر الكاف)، اللاهوت الذي يوضع بالنسبة إلى الوعظ ليكون الموضوع المباشر للوعظ، (يختلف عن اللاهوت النظري الاستنباطي الذي يكتفي بنفسه).. (انظر: الأب صبحي حموي اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، دار المشرق، بيروت، ط 1، 1994، ص 395).

(2) Pastoral يعود إلى الأسقف أو إلى الكاهن الرعية، بصفتهما راعيي نفوس ومكلفين بإعلان البشارة إلى مجموعة معينة، مع الاهتمام في آن واحد بالذين داخل الرعية والذين ليسوا منها..انظر: نفس المرجع، ص 236.

(3) نفس المرجع، ص 412.

(4) لويس غارديه، وجورج قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحيّة، ترجمة: صبحي الصالح، وفريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، ط 1، 1967/ ط 2، 1979، ج 2، ج 2، ص ص 50 - 51.

أما الإصطلاح: «ثيولوجيا» Théologie فبعد أن كان قد احتفظ مدّة بمعناه الوثنيّ، لم يلبث أن تبرّء منه، لدى الآباء اليونانيّين، ولا شكّ أنّ الأمر قد تمّ عندهم بأسرع ممّا اتّفق له أن يتمّ لدى الآباء اللاتين. ولقد مهّد اكليمنضوس ولا سيما أوريجينوس الذي اتخذ علم اللاهوت بمعنى مشاهدة العالم الإلهي. ثمّ أطلقه أوريزيبيوس القيصري بلا تردّد على علم الله الحقّ، لا بمعنى أنّه علم بالذات له منهجيّة منظّمة، بل بقي الاصطلاح مقاربا للمعنى الذي ينطوي عليه في أصوله اللغويّة. فدلّ على «علم الكلام في الله، باعتبار الله في ذاته واحدا في ثلاثة»[1]، كما في اعتقاد المسيحيّين.

وفي مقابل ذلك، وبتأمّلنا في عوامل نشأة علم الكلام الإسلامي، يمكننا ملاحظة أنّ المسلمين قد جابهوا منذ بدايتهم لاهوتا نصرانيّا منقسما على نفسه إلى ثلاثة اتّجاهات كبرى[2]، بالإضافة إلى فرق صغيرة. وكانت الاختلافات بين الفرق الثلاث الملكانيّة واليعاقبة والنساطرة[3]

---

(1) نفس المرجع، ص ص 50 – 51.

(2) وهي: الملكانيّة/ الكاثوليك، واليعاقبة/ الأرثوذكسيّة، والنساطرة.

(3) **الملكانيّة** Melkites /Milchites نسبة إلى ملكا الذي ظهر بأرض الروم كما يروي الشهرستاني. أو ملكيّون اسم أطلقه اللاخلقدونيّون على مسيحيي سوريّة ومصر الذين حافظوا على الإيمان القويم الذي كان عليه الامبراطور البيزنطي، أي على العقيدة الخلقدونيّة، في حين أنّ أبناء بلادهم انظمّوا إلى اللاخلقدونيّة. وبعد انسقاق ميخائيل كيرولاريوس، انفصل الملكيّون عن الغرب. وفي وقت لاحق، وعلى اثر جهود بذلت للتقارب، أنشأت كنيسة ملكيّة متّحدة برومة. أما اليوم، فإنّ كلمة «ملكيّون» تدلّ على الروم الكاثوليك فقط، وهم ينتمون إلى بطريكيّات أنطاكية وأورشليم والاسكندريّة الثلاث. (الأب حموي صبحي اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، ص 482).
واليعاقبة Jacobites نسبة إلى يعقوب البرادعي ومن أهمّ رعاتها أوتيخيس (ق 3 و4م) [راهب قسطنطيني كان خصما لدودا للنساطرة واستطاع أن يؤلّب عليهم بلاط بيزنطة] وديوسكوروس اللذان تطرفا في العداء ضدّ النساطرة وقالوا بالطبيعة الواحدة في المسيح ونفوا بشريّة ابن الله المتجسّد ولذا يسمّون بأصحاب الطبيعة الواحدة Monophysistes فالإتحاد تامّ بين اللاهوت والناسوت بحيث أصبحا جوهرا واحدا..(انظر: صبحي أحمد محمود، في علم الكلام: دراسة فلسفيّة لآراء الفرق الإسلاميّة في أصول الدين، ج 1، ص 56). اسم عرف به السريان، وأطلق على حزب يعقوب البرادعي في أثناء المشاكل التي أثيرت على البطريك بولس الأنطاكي الثاني. (الأب حموي صبحي اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، ص 547).
والنساطرة Nestorianisme نسبة لنسطور كاهن أنطاكي (القرن 5 م)، وهي المسمّات «ببدعة نسطور

دقيقة شديدة التعقيد[1]. من جهة أخرى كانت الكنيسة اليونانيّة في القرن الثامن للميلاد/ الأوّل للهجرة، ضحيّة «الهرطقة» والإنشقاق بين النساطرة[2] واليعاقبة[3].

ورغم انقسام اللاهوت المسيحي آنذاك على نفسه إلى قسمين:

في الصلة القائمة بين اللاهوت والناسوت في يسوع المسيح. فبدل أن ينسب نسطور إلى أقنوم الكلمة المتجسّد الواحد الطبيعة الإلاهيّة والطبيعة البشريّة، وبالتالي خواصّ هاتين الطبيعتين وأعمالهما، قال بأنّ المسيح مكوّن من شخصين، شخص إلهي هو الكلمة، وشخص بشريّ هو يسوع. لم يكن هناك في نظره اتحاد بين طبيعة بشريّة وأقنوم إلهيّ بل مجرّد صلة بين شخص بشريّ واللاهوت. فكان يرفض كلّ مشاركة في الخواصّ ويأبى أن يطلق على مريم لقب «والدة الإله». شجب مجمع أفسس في 431 م مذهب النسطوريّة وثبّت في الوقت نفسه لقب «والدة الإله». (الأب صبحي حموي اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، ص ص 509 - 510)./ فالمسيح عند نسطور إنسان ولد من إنسان ولكن النعمة الإلهيّة التي اتّصلت بالرسل من قبله اتصالا مؤقتا اتصلت به اتصالا دائما مع بقاء الكلمة الإلهية مباينة للطبيعة البشريّة أو الناسوتيّة. انظر: أحمد محمود صبحي، في علم الكلام: دراسة فلسفيّة لآراء الفرق الإسلاميّة في أصول الدين، ج 1، ص 55.

(1) يمكن توزيع المسائل التي جاء بها آباء الكنيسة الشرقيّة إلى أربعة:
أ - المقالات الجداليّة والردود على الخصوم.
ب - تفسير الأناجيل والمواعظ والمراثي.
ج - الخطبة اللاهوتيّة (عن الله في ذاته) أو التعليميّة.
د - شروح الكتاب المقدّس.

(2) كانت عاصمتهم الحيرة جنوبي الكوفة على أبواب بادية الشام يحكمها الأمراء اللخميّون الذين خضعوا للفرس، وانتهى بهم الأمر إلى اعتناق المسيحيّة. ثمّ أزال اللخميّون الفرس في 602 م، وفتحت المدينة سنة 633 م أبوابها للمسلمين من دون مقاومة. ومنذ القرن السادس لجأ إليهم -تحت نفوذ الفرس- قوم يقولون بالطبيعة الواحدة في المسيح، -وهم عرب مسيحيّون-، اضطهدهم الإغريق. وقد سكنوا شرقي الأردن، وكان يحكمهم وال أو أمير من أمراء الغساسنة يعمل لحساب بيزنطة.
وقد كانت المراكز الثقافية الكبرى في الشرق الأوسط وبلاد فارس للنساطرة، على حين كانت المراكز الريفيّة والبدويّة في بلاد الشام وجزيرة العرب في مصر لليعاقبة، القائلين شكلا بالطبيعة الواحد في المسيح. انظر: لويس غارديه، وجورج قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحيّة، ج 2، ص ص 14 - 15.

(3)- ساهم اليعاقبة والنساطرة في ترجمة العديد من الكتب اليونانيّة «إلى اللغة السريانيّة أخت اللغة العربيّة. فكلتاهما سامية». وترجم النساطرة أيضا لأفلاطون وأرسطو. وكانت «هذه النصوص غالبا مأخوذة ممّا نقل عن الآباء في مدرسة الإسكندريّة، أو من تيّار الإفلاطونيّة المحدثة». (نفس المرجع، ج 2، ص ص 20 - 21).

- قسم شرقيّ: نسطوريّ يعقوبيّ، وصف بكونه منطويا على ذاته في موقف دفاعيّ، ضدّ الآخر عامّة، من كنيسة كاثوليكيّة، ومسلمين وغيرهم.

- قسم غربيّ: بيزنطيّ، تواصلت فيه الأبحاث النظريّة، بغضّ النظر عن الانشقاقات القائمة بين الكنيستين الشرقيّة والغربيّة/ النسطوريّة - اليعقوبيّة والكاثوليكيّة، فنهض عبره علم اللاهوت في الغرب اللاتينيّ، ولا سيما في علاقته بالفكر التومستي[1].

فقد أصبح علم اللاهوت المنفذ الذي منه تدرك معرفة الله في ذاته. ولا سيما في آثار «ديونيزيوس المنحول»، فشاعت الاصطلاحات: «العلم التصوّفي باللاهوت»، و«العلم التأويلي باللاهوت»، و«العلم السلبي باللاهوت» إلخ.. ولا يبدو العلم السلبي باللاهوت موقفا منهجيّا فحسب، بل موقفا عقديّا يرتبط بتأليف «الأريوباجيتي» كله، أي ذلك «الدخول في الظلمة الإلهيّة التي دلنا «غريغوريوس النيسي» على الطريق إليها..»[2]. إنّه يتعلق بقراءة التاريخ الباطني، الذي يقوم على الدّلالات الروحيّة للوقائع والأحداث التي يحكيها الكتاب المقدّس، وتؤكّدها تأويلات آباء الكنيسة.

1 - منهجيّة علم اللاهوت المسيحي

إنّ النظام العقلي الذي ساد القرون الأولى من التاريخ الميلادي كان «أساسه الشعور بقطيعة بين التربية المتوسّطة المتاحة للنّاس كافّة وبين الحياة الدينيّة التي لا وصول إليها إلاّ بطرائق تكاد لا تمتّ بصلة إلى مرام العقل

---

(1) لويس غارديه، وجورج قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحيّة، ج 2، ص 127.

(2) نفس المرجع، ص 51.

العادي، سواء أكانت هي التربية الخلقيّة الرواقيّة[1] أم الحدس الأفلوطيني[2] أم الإيمان المسيحي بالوحي والتنزيل.

لم تكن المسيحيّة بحال من الأحوال هي صانعة هذا النظام، بل قبلت به على أنّه أمر واقع. [...]. يبقى أن نرى إلى أيّ حدّ نستطيع القول أنّ المسيحيّة جدّدت رؤيتها للكون. ومن الخطأ أن نخلط هنا بين المسيحيّة ذاتها وبين التأويل الذي أوّلت به بعد تصرم قرون عديدة. فالمسيحيّة في بداياتها لم تكن تأمليّة على الإطلاق، بل كانت مجهودا للتآزر الروحي والمادي معا في أوساط الجماعات المؤمنة. غير أنّ هذه الحياة الروحيّة لم تكن بادئ ذي بدء، وقفا على المسيحيّة، فالحاجة إلى حياة داخليّة وإلى استجماع النفس في التأمّل راودت العالم الإغريقي كلّه قبل زمن مديد من انتصار المسيحيّة. وقد ترجم وعي الخطيئة والذنب عن نفسه في صيغ شعبيّة لدى المؤرّخين أو الشعراء، وكانت عادة فحص الضمير والمشورة الروحيّة، التي هي بمثابة اعتراف حقيقي، قد راجت على نطاق واسع في مطالع التاريخ الميلادي»[3].

---

(1) جميع الرواقيين المعروفين بهذا الاسم في القرن 3م كانوا من الأغراب والدخلاء على أثينا، قدموا من الأمصار الواقعة في أطراف الحضارة اليونانيّة وعند تخومها، وهي أمصار معنيّة بالتراث المدني المتمحور حول فكرة وحدة اليونان الكبرى، ومتأثرة بمؤثرات أخرى غير المؤثرات الهيلينيّة، وعلى الأخص الصادر منها عن شعوب مجاورة من عرق سامي. فزينون مؤسّس الرواقية، رأى النور في كتيوم، إحدى مدن قبرص، وهي المدينة عينها التي أنجبت تلميذه برسيوس، أما المؤسّس الثاني للمدرسة، كريزيبوس، فمن مواليد طرسوس أو صولي من أعمال قليقيا، كما أن ثلاثة من تلامذته، وهم: زينون وانتباتر وأرخيدامس، ولدوا في طرسوس، ومن بلدان سامية قحة.. انظر: أميل بربيه، تاريخ الفلسفة: الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 1988، ص 37.

(2) نسبة لأفلوطين Plotin (تـ 270 م) زاهد وصوفي وفيلسوف ولد بمصر/ليكوبوليس، تأثر بأفلاطون، وهو مؤسّس الإفلاطونية الحديثة. حاول التوفيق بين الفلسفة اليونانية والمعتقدات الدينيّة الشرقيّة بما فيها المسيحيّة. جمع فورفوريوس تعاليمه بعد وفاته في كتاب عن حياته: الرسائل الأربعة والخمسون، وزّعها على ستّة أقسام في كلّ قسم تسع رسائل، لذلك سمّيت بـ«التاسوعات» Ennéades وهي رسائل تعكس تعليمه الشفهي. انظر نفس المرجع، ص ص 243 – 244.

(3) BREHIER EMILE, Histoire de la philosophie ; Tome 1 ; L'antiquité et le moyen Age, Période Hellénistique et Romaine , Presses Universitaires de France, Edition revue et Mise a Jour, Paris 1981,

ومعلوم أنّ المسيحيّة قد ظهرت في زمن كان فيه الفيلسوف في روما يبشّر بالمذهب العقلي، في حين كان النبيّ عيسى ﷺ يكرز/ يبشّر في الجليل في أناس أميّين يجهلون كلّ شيء عن العلوم اليونانيّة وعن تصوّرها للعالم. لقد كان تعليم المسيح كما يبرزه «أميل برهييه» «يتعارض بمنتهى الجلاء مع الهيلينيّة[1]، بحكم الانعدام التامّ فيه لأيّة رؤية نظريّة مرتكزة إلى العقل، للكون، ولله..»[2].

لذلك ستشهد هذه الحقبة أفول الفلسفة الصارخ التي «صرفت اهتمامها عن المشاغل السياسيّة لتصبّه على اكتشاف القواعد العامّة للسلوك البشري وعلى توجيه الضمائر. وسوف نشهد في فترة الأفول هذه، صعودا متدرّجا للديانات الشرقيّة وللمسيحيّة»[3].

كان اللاهوت المسيحي في الشرق على سبيل المثال، «وقفا على رجال الدين وعلى أصحاب المناصب والطبقة الرّاقية، فلا يشذّ عن تقاليد النزعة الأرستقراطية الهلينيّة، بينما كان الشعب يعيش على نصرانيّة من منزلة ثانية»[4]. فهذا «أوسابيوس القيصري» (265 – 340 م) مثلا، يكثر في كتابه «التحضير الإنجيلي» –وكان غرضه منه إثبات كيف أنّ النصرانية قابلة للبرهان الواضح

ترجمه للعربيّة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، 1988، ص 296.

(1) Hellénisme روح وفكر العصر الهيليني، وهو العصر الذي يقع بين خروج الإسكندر الأكبر من اليونان لغزو العالم (323 ق.م) حتى سقوط الممالك اليونانية على يد الدولة الرومانيّة (30 ق.م) وتختلط فيه الفلسفات اليونانية بالمعتقدات والأفكار غير اليونانيّة لشعوب آسيا الوسطى والبحر الأبيض. ظهر في هذا العصر فلاسفة لم يكونوا يونانيين ولكنّهم سكنوا أثينا وكتبوا باليونانيّة مثل «زينون»، «أبيقور»، «فيلون».. وكان على رأس هذا الفكر مدرستان من أكبر مدارس الفكر قاطبة وهما الأبقوريّة والرواقيّة. عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، مصر، ط 3، 2000، ص 914.

(2) نفس المرجع، ص 290.

(3) نفس المرجع، ص ص 34 – 35.

(4) هرناك، تاريخ العقائد، م 2، ص 273./عن أميل برييه، تاريخ الفلسفة: الفلسفة الهلنستية والرومانية، ص 324.

على صحّتها وليست موضوع إيمان أعمى-من الإستشهاد بالفلاسفة اليونانيّين ويورد مقتطفات مطوّلة من نصوصهم»[1].

لقد أخذ مسيحيّو الشرق من الفلسفة ولكنّهم تصرّفوا «فالمسألة التي طرحت في الخصومات والمناظرات التي دارت حول طبيعة الثالوث[2] بين آريوس[3] وأنصاره من القائلين بأنّ الإبن[4] من خلق الآب[5] من جهة أولى، وبين مستقيمي العقيدة من أمثال القديس أثناسيوس والآباء القبادوقيّين[6]

---

(1) نفس المرجع، ص 324.

(2) يعترف المسيحيّون أنّ هناك صعوبات تعترض كلّ من يحاول فهم أصول ومصادر عقيدة الثالوث، يقول «الأب سليم بسترس» «يستحيل .. تكوين صورة واضحة عن يسوع التاريخي استنادا إلى تفسير حرفي للعهد الجديد. ذلك أنّ أسفار العهد الجديد كلها شهادات إيمان الرسل والتلاميذ الذين اختبروا المسيح القائم بين الأموات. وكلّ منهم يروي سيرة يسوع على ضوء إيمانه. ومع ذلك يجد التأكيد على أنّ ما يروونه ليس اختراع مخيّلتهم، بل هي أحداث واقعيّة عن يسوع الناصري الذي عاشوا معه وآمنوا به. فيجب من ثمّ من الناحية المنهجيّة الأخذ بعين الإعتبار الناحيتين معا: الرواية على ضوء الإيمان، ورواية أحداث واقعيّة.» الأب سليم بسترس، الفكر المسيحي بين الأمس واليوم: اللاهوت المسيحي والإنسان المعاصر، منشورات المكتبة البولسيّة، لبنان، ط 2، 1989، ج 2، ص 38.

(3) آريوس Arius رسم كاهنا في الاسكندريّة. تعتبره الكاثوليكية من الهراطقة. «مما قاله أريوس أن المسيح ما دام ابن الله فلا بدّ أن يكون أصغر منه، لأن الأب أسبق في الوجود على الابن. وان تكن طبيعة المسيح مشابهة لطبيعة أبيه، فإنّها ليست من طبيعته نفسها. ومن هنا سمي أنصاره بأصحاب الطبيعتين». أنكر لاهوت المسيح. مات موتا غامضا في 336 م. (انظر: الأب صبحي حموي اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، ص 32).

(4) ابن الله Fils اسم يطلق في الكتاب المقدّس على الملائكة وعلى خلف شيت وعلى شعب اسرائيل، وبنوع خاصّ على يسوع المسيح، وعلى كلّ مسيحي معمّد أخيرا.. (نفس المرجع، ص 8).

(5) Le Pére تسمية عربيّة للدلالة على الله الآب./ اسم سمّي به يسوع ذلك الذي أرسله «أبي وأبوكم» (متى 7: 21 و لو 2: 29 ومتّى 5: 45..) ويعتقد المسيحيّون أنّ يسوع كشف لهم بقوله في نفسه إنّه ابن الآب، المساوي للآب والمتّحد بالآب (يو 17: 11 و 21: 22).. (نفس المرجع، ص 1).

(6) Cappadociens Péres اسم أطلق على أربعة أساقفة عاشوا في النصف الثاني من القرن الرابع، وكانوا قبدوقيّي الأصل، (منطقة مسيحيّة ناشطة خلال ق 3 و 4 في آسيا الصغرى) مرتبطين بعضهم ببعض ارتباطا وثيقا. وهم القدّيس باسيليوس القيصري وشقيقه القديس غريغوريوس النيصي، وصديقه القديس غريغوريوس النازيانزي، والقديس أمفيلوكس الايقوني وهو أقلّ شهرة. (نفس المرجع، ص ص 369 - 370).

الذين كانوا يقولون بطبيعة واحدة مشاركة في الجوهر[1] للأقانيم[2] الثلاثة من جهة أخرى، كانت غريبة تماما فيما يظهر عن الفلسفة، وحتى كلمات التوالد والإنبثاق التي استخدمها المسيحيّون للإشارة إلى علاقات الإبن أو الرّوح القدس[3] بالأب لم تحتفظ بتاتا بالمعنى الدقيق المحدّد الذي كان لها عند أفلاطون والأفلاطونييّن، ولو احتفظوا بهذا المعنى لما كان أمامهم مناص من الأخذ بمذهب الأريوسيّة لأنّ أحد المبادئ الأساسيّة والمطلقة للأفلاطونيّة المحدثة أنّ الموجود الذي ينبثق أدنى منزلة من الوجود الذي ينبثق عنه[4]. إلا أنّ عقيدة المسيحيّين في ألوهيّة المسيح وقفت حائلا دون اعتناق هذا المبدأ وفرضت آراء لا جذور لها في النظر الفلسفي.

لمثل هذا، يؤكّد مؤرّخو البروتستنتيّة الأوائل للفلسفة «أنّ ذلك القسم المتعلّق من اللاهوت المسيحي بأصول العقيدة الذي أقحمه على الإنجيل القديس بولس في القرون الخمسة الأولى، وعلى الأخصّ التأمّلات حول طبيعة الكلمة وحول الثالوث، لم يكن إلاّ إضافة خطرة للنظر العقلي اليونانيّ

---

(1) جوهر Substance استعملت هذه الكلمة منذ القرون الأولى للدلالة على الـ«أوسيّا» واستعملت أيضا «بالإضافة إلى كلمة طبيعة» للدلالة على الـ«فوسيس». (الأب حموي صبحي اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، ص 181).

(2) أقنوم Hypostase جاء في «معجم الإيمان المسيحي» أنّه «بهذه الكلمة أو بكلمة «شخص» نترجم كلمة «هيبيطاسيس» اليونانيّة الدالّة على الجوهر، أي على ما يجعل الإنسان أن يكون ما هو. فنقول إنّ الله واحد في ثلاثة أقانيم (أو أشخاص)، ونقول إنّ يسوع المسيح أقنوم واحد (أو شخص إلاهي واحد) في لاهوته وناسوته». (نفس المرجع، ص ص 55 – 56).

(3) الرّوح القدس Saint-Esprit «بالرّوح القدس يتحد الله بالإنسان ويصل الإنسان إلى الله. فالرّوح القدس هو الإلاه الذي كلّم الإنسان بواسطة الأنبياء، وكلّم الإنسان بالمسيح، ولا يزال اليوم يتكلم بالوجود المسيحي على مدى الزمن... يقول بطرس الرسول في رسالته الثانية: «لم تأت نبوّة قطّ عن إرادة بشر، وإنّما بإلهام الروح القدس تكلم رجال الله القديسون» (2 بطرس 1: 21)..» و«الروح القدس هو حضور الله نفسه في الكون» (الأب سليم بسترس، الفكر المسيحي بين الأمس واليوم 3: اللاهوت المسيحي والإنسان المعاصر، ج 2 ص ص 113 – 114).

(4) برييه أميل، تاريخ الفلسفة: الفلسفة الهلنستية والرومانية، ص ص 325 – 326.

على المأثور الأصليّ»[1]. فمفاهيم الفداء بعذابات الإنسان-الله[2] التي أسبغوها على المسيحيّة لم تكن معروفة بين النصارى أتباع عيسى الأوائل. وهو ما أدّى بالوثنيّين وقتها، وعلى رأسهم «قالسوس»[3] إلى الدخول في نقاش جادّ مع المسيحيّين حول مدى واقعيّة قصّة صلب المسيح وقيامته. رغم «أنّ ما يفرّق بين الوثنيّين والمسيحيّين ليس مسألة منهج في النظر العقلي، وإنّما فقط الخضوع للعبادات الشرعيّة وعلى الأخصّ عبادة الإمبراطور؟»[4].

وبالعودة إلى القرن الثاني والثالث للميلاد، في التاريخ المسيحي يمكننا أن نظفر مع «كليمنضوس الاسكندري» (ت 215 م) و «أوريجانوس» (ت 254م) بأوّل محاولة لتنظيم تعليم مسيحي يمكنه أن ينافس تعليم المدارس الوثنيّة. وهكذا يجد اللاهوت المسيحي نفسه في وسط ناء نسبيّا عن الغنوصيّة[5]

---

(1) نفس المرجع، ص 290.

(2) بعد رحيل عيسى عن العالم سنة 37 م، وحتى انعقاد المجمع النيقي في 325 م حصلت تطوّرات جذريّة يمكن أن تكون لها صلة بتحويل شخصيّة عيسى المسيح الناصري -التاريخيّة- إلى شخصيّة عيسى الهلنسيتيّة الميثولوجيّة المسمّاة باليونانيّة «كريجما» بمعنى الرسالة أو الاعلان، إنّها أسطورة الآلهة التي تموت ثم تحيا من جديد في الميثولوجيا الإغريقية وفي الديانات الهلنستية الغامضة. (DaWes HJQ p) (Mack WWNT p 79 FF) أ(funk HTJ p 39 ; 257)، (Kelber OWG p 5 277)/ عن محمد فاروق الزين، المسيحيّة والاسلام والاستشراق، دار الفكر المعاصر- لبنان، دار الفكر - سوريّة، ط 1، 2000، ص 88).

(3) فيلسوف أفلاطوني عاش في روما في عهد الأنطونيين (ق2 م) اشتهر بطعونه في المسيحيّة وممن رد عليه أورجانوس في كتابه «الرد على قالسوس». (أميل بريه، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ص 293).

(4) نفس المرجع، ص 294.

(5) Gnostisem الغنوصيّة جاءت من الكلمة اليونانيّة Gnosis التي تعني المعرفة الحدسيّة الباطنيّة أو العرفان بمصطلح التصوّف الإسلامي. والغنوصيّة حركة فلسفيّة ظهرت في أوروبّا والشرق الأوسط وازدهرت في القرنين 2 و8 الميلاديين حيث تكوّنت لها فرق من النصارى وغيرهم ممّن كانوا يعتقدون معرفة أسرار الطبيعة والكون وأصل البشريّة والقضاء والقدر.. اعتقد الغنوصيّون أنّ بإمكان الناس انقاذ أنفسهم من الاثم بالوصول إلى المعرفة الروحيّة، كما اعتقد معضمهم بوجود كائن علوي بعيد غير معروف. واعتقد معظم النصارى الغنوصيين أنّ المسيح كان رسولا من السماء، وجلب المعرفة المقدّسة للنصارى العاديين، وادعوا أن المسيح حلّ مؤقتا في جسم بشري، لذا فهم ينفون موته وبعثه كما نصّ على ذلك العهد الجديد.ساهمت العديد من الفلسفات والديانات القديمة في نشوء الغنوصيّة. وهاجم كثير من زعماء النصارى مثل القديس ايرانيوس

يضمّ رجالا مطلعين على الفلسفة اليونانيّة وقادرين على أن يقفوا منها موقفا واضحا[1].

لقد صبّ كليمنضوس «المسيحيّة برمّتها في قالب التعليم الفلسفي اليوناني، ولا سيما التعليم الرواقي الذي كان حتى القرن الثاني التعليم الوحيد المنظم تنظيما تامّا. قال: «ما دام الكلمة[2] نفسه جاء إلينا من السماوات، فقد انتفت الحاجة إلى طلب التعليم البشري»[3]، غير أنّ هذا التعليم الإلاهي الذي أحلّ محلّ هذا التعليم البشري احتفظ بشكله»[4].

فكليمنضوس يبرز أنّ الإيمان الذي طعن فيه اليونانيّون «هو طريق الحكمة»[5]. فهو متفوّق عن الفلسفة، يقول «إنّ الموضوع الحقيقي للإيمان، ليس فلسفة النحل، وإنّما الغنوص Gnose أي البرهان العلمي على الأشياء المتناقلة في الفلسفة الحقة، أي المسيحيّة»[6].

ومن خلال كتابه «المؤدّب» الذي يشبه في «بنائه كلّه مصنّفا في الأخلاق الرواقيّة، فالباب الأوّل يحتوي على معيار الفعل المستقيم، أي العقل الرشيد

هذه الحركة وأعمال الهرطقة التي تضمنتها.. الخلاص في الغنوصيّة يتأتى عن طريق فعاليّة روحانيّة داخليّة تقود إلى معرفة النفس، ومعرفة النفس تقود إلى معرفة الطبيعة الإنسانية، ومصير الإنسان، وفي أعمق مستوياتها تقود إلى معرفة الله ذوقا وكشفا وإلهاما.. الموسوعة العربيّة العالميّة، مؤسّسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض – السعوديّة، ط 2، 1419 هـ/ 1999 م ج 17، ص 123. انظر أيضا: فراس السواح، الوجه الآخر للمسيح، منشورات دار علاء الدين، سورية، ص 66.

(1) أميل برييه، تاريخ الفلسفة: الفلسفة الهلنستية والرومانية، ص 312.

(2) كلمة Parole: «الأقنوم الثاني من الثالوث الأقدس// كلمة الله أو الكلمة، كلّ تعبير عن فكر الله، سواء كان في الخليقة، أم في أقوال أنبياء شعب الله وحكمائه، أم في الكتب المقدّسة الملهمة.. (الأب حموي صبحي اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، ص 399).

(3) المدخل، الفصل 9/ عن أميل برييه، تاريخ الفلسفة: الفلسفة الهلنستية والرومانية، ص 313.

(4) نفس المرجع، ص 313.

(5) الطنافس، الكتاب 2، الفصل 2،/ عن نفس المرجع، ص 313.

(6) نفس المرجع، ص 314.

المطابق للكلمة»[1] وفي الفصل الثامن من هذا المصنّف، «يثبت كليمنضوس قاصدا الغنوصيّين بلا ريب، أنّ العدل والطيبة شيء واحد، معتمدا في برهانه هذا على محاجّة ذات شكل رواقي تامّ.. وعلى هذا النحو تشقّ الرواقيّة.. طريقها إلى التعليم المسيحي، وكلّ ما هناك أنّ كليمنضوس يحلّ محلّ المفارقة القائلة: «الحكيم وحده غنيّ» مفارقة تقول: «المسيحيّ وحده غنيّ»»[2].

وعليه، يمكن أن نفهم بناء على التصوّر المسيحي، أنّه «لا نجد تمييزا حقّا بين الإيمان وعلم اللاهوت، لا عند «الاسكندر الهاليزي» ولا في أكسفورد»[3]، إلاّ أنّ الحسم في مسألة العلاقة بين الإيمان وعلم اللاهوت جاءت مع القديس «توما الإكويني» (1225 - 1274 م)، الذي استهلّ «عمله بالأثر الذي وضعه في شبابه وهو «الشرح في الأحكام»، فإنّه لا يثبت في هذا الأثر التمييز بين الإيمان وعلم اللاهوت فقط، بل بين الملكة الملقاة في باطن المؤمن وملكة العالم اللاهوتي المكتسبة أيضا. وهو مع ذلك لا يصدّق التواصل المتناسق بين الطرف الأوّل والآخر..

ثمّ يأتي شرح بويس «للخلاصة اللاهوتيّة» و«المقالة في الثالوث» فيرد فيهما الجواب النهائيّ عن سؤال فيشكر وكلورد بي: «هل العقيدة المقدّسة علم؟ «وكان الردّ ايجابيّا»[4].

وعليه، اعتبرت وظيفة علم اللاهوت، «وظيفة إشراقيّة» وليست دفاعيّة كما هو الحال بالنسبة لعلم الكلام الإسلامي. إشراقيّة بمعنى تقمّص اللاهوتي للتجربة الإيمانيّة باعتبار أنّ «كهنوت[5] المؤمنين وكهنوت الخدمة الراعويّة أو

(1) نفس المرجع، ص 314.

(2) نفس المرجع، ص 314.

(3) نفس المرجع، ص 214.

(4) نفس المرجع، ص ص 215 - 216.

(5) Sacerdoce وظيفة من كان لهم امتياز المقدّسات أو بعض الصلات العامّة بالألوهة، إمّا لتقريب الذبائح والصلاة باسم الشعب، وإما لتبليغ الشعب بعض تعاليم الله وبركاته.. // كهنوت المؤمنين: لم ينسب يسوع الكهنوت إلى شعبه، ولكن كما أنّه أظهر كهنوته بتقريب ذبيحته وخدمة الكلمة،

الرئاسة، مترابطان كلاهما بالآخر وان اختلفا في الجوهر لا في الدرجة فقط، ذلك بأنّ كلا هذا وذاك يشتركان، كلّ على نحو خاصّ، في كهنوت المسيح الواحد» [1].

وبالتأمّل في المدوّنة التومستيّة يمكننا ملاحظة أنّ الإكويني ينبّه إلى أنّ الوظيفة الإشراقيّة هي وظيفة العلم بالمقدّسات، فيعترف به علما نظريّا وعمليّا في نفس الوقت. لقد ميّز هذا القديس «بين المتأخّر لما يتقدّم عليه، أو بين الأسلوب اللاهوتي الذي يتّصف بنوره الفائق أصلا»[2].

من هنا نفهم أنّ توما الاكويني كشف عن «إصلاح بين العلم والحكمة» في البحث عن الحقيقة، وأثبت علم اللاهوت المسيحي في حكمه النهائي «جزءا من التدبير العام المتعلق بنجاة الإنسان»[3]، كما اقتضته العقيدة المقدّسة، التي تعدّ ضروريّة لخلاص الإنسان، من حيث كونها تصدر من الوحي الإلاهي.

وفي المقابل يذهب «لويس غارديه» و«جورج قنواتي» إلى أنّ المسألة في الإسلام لا تتعلق بالنجاة الأبديّة، بل هي تتصل بالتكليف الشرعي، إنّها مسألة وظيفيّة تجب على الأمّة بحدّ ذاتها. فهي تتعلق بوظيفة علم الكلام[4]،

كذلك دعا كلاّ من خاصته إلى أخذ نصيبه من هاتين الوظيفتين. فعلى كل تلميذ أن يحمل صليبه (متى 16: 24) ويشرب كأسه (متى 20: 22 و 26: 28) ويحمل رسالته (لو 9: 20 و 10/ 1: 16)ويشهد له حتى الإستشهاد (متى 10/ 17: 42). فبولس وسائر الرسل ينظرون إلى إيمان المؤمنين نظرهم إلى ذبيحة وتقدمة (روم 12/ 1 وفل 3/ 3 وعب 9/ 14 و 12/ 28 و13/ 15 ويع 1/ 26 ت).. انظر: الأب صبحي حموي اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، ص 405.

(1) بيوس 12: الخطاب «عظّمو الربّ»، 2 تشرين الثاني 1954: أعمال الكرسي الرسولي 46 (1954) ص 669. – الرسالة العامة «وسيط الله»، 20 تشرين الثاني 1947: أ. ك. ر. 39 (1947) ص 555./ عن المجمع الفاتيكاني الثاني: دساتير – قرارات – بيانات، أشرف على الترجمة عن الأصل اللاتيني، الأب حنّا الفاخوري، منشورات المكتبة البولسيّة، لبنان، ط 1، 1992، ص 45.

(2) نفس المرجع، ص 217.

(3) A. Gardiel, Le donné révélé et la théologie, éd du Cerf, Paris, 1932, p 250. / عن لويس غارديه، وجورج قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحيّة، ج 3، ص 33.

(4) يرى كلّ من لويس غارديه، وجورج قنواتي، أنّ الغزالي في استخدامه لعلم الكلام وضع قيودا أبرزت حقيقة موقفه من هذا العلم. وحذره الشديد بوجه الإجمال، بحيث أنّ المقالة التي وضعها

وهي إثبات العقائد بالدليل العقلي وردّ الشبهات عنها[1]، وهو رأي أبو حامد الغزالي (تـ505هـ/ 1111م) -مع بعض التحفّضات- ويرى أغلب المتكلمين أنّ علم الكلام لا يعدّ فرض عين، إلاّ بما يجب عليه أن يمدّ به من يقين، على أنّ غاية هذا اليقين ليست المشاهدة، ولا النفاذ إلى غور أبعد في غيبيّات الوحي[2].

إلاّ أنّنا لو عدنا إلى علم اللاهوت المسيحي في التصوّر الكاثوليكي والأرثوذكسي، فإنّ الأمر يتعلق بـ«إلصاق العلم النظري بالعلم اللاهوتي التصوّفي، وهو إلصاق متعمّد مراد بحدّ ذاته[3]. على أنّ هذا الإلصاق كان هو ذاته متأصّلا في تكييف مذهبي، تناول بعض ما ورد من الصيغ عند الآباء اليونانيّين»[4]. وهكذا، نفهم أنّ علم الكلام الإسلامي حسب هذا التصوّر، «لم يوضع لدفع الإرادة إلى محبّة الله..»[5] كما هو الحال بالنسبة لوظيفة علم اللاهوت في التصوّر المسيحي.

في هذا العلم، وهي كتابه: «الاقتصاد في الاعتقاد» توشك أن تظهر بمظهر تواطئ مؤقّت، يكاد يكون تساهلا. ويذكر أنّ الفئة التي يوصيها وحدها بالنظر في علم الكلام، والتي من أجلها وحدها يصلح للمتكلمين أن يعملوا، هي فئة الذين عرضوا للضلال، ثم لا يسعهم الشفاء منه إلا بالحجج والأدلة. فإنّما في الأمر وظيفة علاجيّة قبل كلّ شيء. ولئن كان النظر في علم الكلام فرض كفاية، وليس فرض عين، فلأنّ الغاية من علم الكلام هي الشفاء من الشكوك والردّ على تشويشات الخارجين عن السنّة واشتباهاتهم». ويوصي الغزالي في كثير من المواضع بالنظر في علم الكلام، بطريقة «تفضي بالذي كان على الحقّ إلى درك ما ينطوي عليه الإيمان من حقائق». وقد طلب أبو حامد نفسه، «هذه الطريقة بعد ذلك، من المعرفة التي يكفلها التصوّف لأهله». (انظر: الإقتصاد في الاعتقاد، للغزالي، القاهرة، ص ص 7 – 8./ عن نفس المرجع، ص 33.

(1) الباجوري، جوهرة التوحيد، القاهرة، 1352 هـ ص ص 14 – 15.

(2) لويس غارديه، وجورج قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحيّة، ج 3، ص 34.

(3) «إنّ الكنيسة الشرقيّة لم تميّز قطّ بوضوح بين التصوّف وعلم اللاهوت، أو بين إدراك الغيبيّات الإلاهيّة بالتجربة الذاتيّة الشخصيّة والعقائد التي تثبتها الكنيسة» (فلاديمير لوسكي، بحث في علم الكنيسة الشرقية التصوفي، ص 6./ عن نفس المرجع، ج 3، ص 37).

(4) نفس المرجع، ج 3، ص 37.

(5) نفس المرجع، ج 3، ص 38.

2 – علاقة منهج علم اللاهوت بمناهج العلوم الأخرى

لو أمعنا النظر في منزلة علم اللاهوت في المسيحيّة الكاثوليكيّة، بين العلوم كلها، يمكننا ملاحظة ظهور «الطابع العقدي» ظهورا أدقّ. ومعلوم –وكما سبقت الإشارة– أنّ المسيحيّة «اختمرت وتطوّرت في البيئة الإغريقيّة – الرومانيّة حول البحر المتوسّط. فسرعان ما اضطرّ العلم المسيحي (أي علم اللاهوت) أثناء نشأته إلى أن يقيم للتراث الإغريقي الروماني حسابا... اضطرّ على الفور إلى أن يهتمّ بحلقة الصناعات الحرّة وبالفلسفة التي تكتنفها، ليدرج في ثناياها رسالة الإنجيل، وبوجه أوسع مدى، رسالة الكتاب المقدّس في عهديه القديم والجديد»[1].

وعليه نفهم، أنّ المشكلة التي واجهت اللاهوت المسيحي منذ البداية تتمثل في الإجابة عن السؤال التالي: «ما هي العلاقات بين الإنجيل والسلوك الخلقي الذي يأمر به وبين الفلسفة، أي بين التفكير الذاتي على نحو ما أخذه العالم الإغريقي – الروماني من الفلاسفة القدامى؟»[2].

بتأمّلنا في تاريخ الفكر اللاهوتي المسيحي، نرى أنّ هذا الفكر «في عهد الآباء كان مبقيا ما نسمّيه اليوم فلسفة وعلما لاهوتيّا في حكم طرفين غير متباينين. ولكنّنا سنلاحظ أيضا الدور التمهيدي المهمّ الذي يعترف به «للعلوم الإنسانيّة» بالنسبة إلى العلوم الدينيّة وخاصّة إلى فهم الكتاب المقدّس في عهديه القديم والجديد. وكان يقدّر هذا الدور اكليمنضوس الاسكندري مثلا في الشرق مثلما يقدّره أغسطينوس في الغرب»[3].

ولو نظرنا على سبيل المثال في كتاب «مدينة الله» للقديس «أغسطينس» (ت 430 م) نلاحظ أنّه يعود إلى التقسيم الثلاثي الأفلاطوني في الفلسفة،

---

(1) لويس غارديه، وجورج قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحيّة، ج 1، ص 218.

(2) نفس المرجع، ص 219.

(3) نفس المرجع، ص 219.

ويذكره مع رأيه في الفلسفة، أنّ مسائلها ترتدّ كلها إلى مسألة النفس والله. فيقسّم الفلسفة إلى فلسفة طبيعيّة غرضها الطبيعة، وإلى منطق أو علم عقلي يمدّ بالوسائل التي تكفل معرفة الحقّ، وإلى علم في الأخلاق أو العادات أخيرا يعالج الأخلاقيّات.

أجل إنّه يعترف للتقسيم الأرسطي بصحّة أساسه، ولكنّه يخلص الولاء لأستاذ المعهد، أفلاطون، فيفضّل أن يتقيّد بتقسيمه، أو بالأحرى يحاول أن يوفّق بين التقسيمين. فيقول: «ولو كان المنطق أو العلم العقلي ضروريّا للعمل مثلما هو ضروري للمشاهدة، فإنّ الصحيح، مع ذلك هو أنّ المشاهدة تدّعي الحقّ في البحث أو في معرفة الحقيقة على أنّه حقها الخاص الذي تنفرد به». ثمّ يضيف: «وهكذا لا يخالف التقسيم الثلاثي بحال التمييز الذي يحكم بأنّ قوام النظر في الحكمة هو العمل والمشاهدة»[1].

أما الصناعات الحرّة فلا بدّ منها للنظر في الفلسفة: فإنّها تعدّ النفس إلى أن تقوّي رغبتها في الحقّ، وتتبعه بثبات وتتعلق به على مزيد في الحبّ. ويقسّم القديس أوغسطينس الصناعات الحرّة إلى قسمين: قسم الصناعات التي تسخّر لمصالح الحياة، وقسم الصناعات التي تتيح لنا معرفة الأشياء في طبيعتها فتسوقنا بذلك إلى المشاهدة. أما المنطق فيتصوّر على أنّه جزء من أجزاء الفلسفة»[2].

ومن أشهر ممثلي النزعة الأرسطيّة، كما يرى ل. غارديه و ج. قنواتي، «بويس»[3] الذي حدّد الفلسفة بأنّها «النظر في الحكمة والحبّ لها. من هذا

---

(1) أوغسطينس، «مدينة الله»، الكتاب 8، الفصل 4.

(2) لويس غارديه، وجورج قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحيّة، ج 1، ص ص 219 - 220.

(3) وريث حكمة القدامى، المربي الأول الذي تدين له العصور الوسطى الحديثة بأصول ثقافتها. ولد في روما سنة 480 م. نشأ في روما وأكمل ثقافته في أثينا وربما في الإسكندريّة. فاطلع على الأفلاطونيّة المحدثة والأرسطية والرواقيّة، وعزم على أن يطلع الرومان على فلسفة أرسطو وأفلاطون قاصدا أن يبين توافق الرجلين في جوهر تفكيرهما. من أهم كتبه «التعزية الفلسفيّة».

النظر تنشأ حقيقة علومنا النظريّة، ومن هذا الحبّ طهارة أعمالنا وقدسيّتها. وهي نتيجة ذات وجهين، عليها يقوم تقسيم الفلسفة إلى نظريّة وعمليّة»[1].

أما تقسيم الفلسفة النظريّة فيقيمه بويس على مبدأ تنوّع الفلسفات النظريّة تبعا لتنوّع الحقائق، التي ترتّب في أصول ثلاثة: الحقائق الروحيّة والعقليّة والطبيعيّة. «فالحقائق الروحيّة هي تلك التي تكون حقّا، أو يسعها أن تكون حقّا، وهي مستقلة عن الهيولى،[2] أو منزّهة بذلك عن الحركة. ويحصر بويس هذه الحقائق في الله والنفس الروحيّة، وهما غرض الفلسفة النظريّة أو علم اللاهوت.. أمّا الحقائق العقليّة فهي، عمليّا، «المثل» لدى الأجسام، بغضّ النظر عن الهيولى التي تقع فيها المثل. وهذا هو غرض الرياضيّات. ثمّ تشتمل الحقائق الطبيعيّة أخيرا على الأجسام، أغراض العلم الطبيعي، أو كما يسميه بويس، الفيزيولوجيا»[3].

وخلال القرن التاسع للميلاد مع «جان سكوت اريجينوس» (تـ 870 م) تصبح «الفلسفة هي الدين الحقّ، وأنّ اللفظين مترادفتان. أليست معالجة الفلسفة بيانا للقواعد التي يقوم عليها الدين الحقّ والوسيلة التي تتيح لنا أن نسبّح الله، السبب الأعظم للأشياء كلها.. وأن ننظر في هذا السبب الأعظم على وجه يوافق العقل»[4]. وتنقسم هذه الفلسفة إلى أربعة أقسام:

وأعدم بعد اتهامه بالخيانة العظمى للبيزنطيين على دولة الغوط، في 524 م. انظر: نفس المرجع، ص 220.

(1) نفس المرجع، ص 220.

(2) في عرف الحكماء هي الجوهر القابل للإتصال والانفصال، وهي محلّ للصورتين أي الجسميّة والنوعيّة وهي الهيولى الأولى. وأما الهيولى الثانية فهي جسم تركّب منه جسم آخر كقطع الخشب الذي تركّب منه السرير. والهيولى لفظ يوناني معناه الأصل والمادّة. وقال بعضهم الهيولى في الأصل هيئة أولى والهيئة هاهنا بمعنى الجوهر. موسوعة مصطلحات جامع العلوم، «الملقّب بدستور العلماء»، للقاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، تقديم رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1، 1997، ص 965.

(3) لويس غاردييه، وجورج قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحيّة، ج 1، ص 221.

(4) نفس المرجع، ص 226.

- الفلسفة الفاعلة أو فلسفة العادات (تنظر في الحركات العقليّة المتناولة للطبيعة الإنسانية).

- الفلسفة الطبيعيّة، (تنظر في ذوات الأشياء أو عللها ونتائجها).

- علم اللاهوت، (يطلعنا على السبب الوحيد للأشياء كلها، وهو الله. فهو بحث في الذات الإلهية. ويشتمل على جزئين: الأول منهما إيجابي والثاني سلبي).

- المنطق، (العلم العقلي المسمّى أيضا بالجدل)[1].

وعليه، نفهم أنّ علاقات علم اللاهوت بالفلسفة واضحة المعالم. ويمكننا أن نجد ذلك واضحا في الإخراج التأليفي الذي جاء به القديس «توما الإكويني» (1225 - 1274 م)، ذا النفحة الملكية/ الكاثوليكيّة، الذي «أدرك استقلال الفلسفة عن اللاهوت إدراكا واضحا»،[2] رغم «استخدامه لتأليفه النظرة الأرسطيّة في تقسيم العلوم. لكنّه أضاف إليها، آخذا بسياقها، معنى نورانيّا، في ضوئه ينبغي أن ينظر موضوع البحث. فأتاح له ذلك أن ينقذ التراث الضخم الذي خلفته الفلسفة في عهدها القديم. كما أتاح له أيضا أن يكلّل هذه الفلسفة بعلم لاهوتي، هو في الآن نفسه علم وحكمة. ولم يكن ذلك بتجاور ولا بتلاصق اصطناعي، بل كان بتواصل داخلي عضوي»[3].

ممّا تقدّم نستنتج أنّ تصنيف علم اللاهوت والفلسفة في المسيحيّة يقوم «على مبدأ تأخّر الشيء عن غيره، أو إدراجه تحت غيره. وهو مبدأ يؤخذ من «الضوء» - العقل وحده، أو العقل وقد ارتفع الإيمان به - الذي عليه البحث جاريا»[4].

---

(1) نفس المرجع، ص ص 226 - 227.

(2) نفس المرجع، ص 230..

(3) نفس المرجع، ص 230..

(4) يرى ل. غارديه وج. قنواتي أنّ علم العقائد الإسلامي، وفي التصنيفات التي تعين للكلام منزلته حقا، يؤخذ مبدأ التصنيف تارة من التمييز بين العقل والنقل، وطورا من التمييز بين العلوم

وهذا الضوء المأخوذ من الإيمان المسيحي يقول كما يعتقد المسيحيّون أنّ الله تجسّد في عيسى المسيح، الذي هو إلاه وإنسان في آن واحد. وتقول أنّ الله أراد أن تتقاسم التاريخ مدينتان: مدينة الله ومدينة الإنسان، كما يبرزه القديس أوغسطين[1]. ويقول لنا أنّ بين الخطيئة واللطف الإلهي جدل علينا الإيمان به، وإذا أردنا استعمال العقل فيها فليكن بقدر كي لا نضلّ عن إيماننا !

وقد بيّن أوغسطين أنّ «المدينتان (مدينة الله ومدينة الإنسان) متداخلتان ومختلطتان بشدّة طوال هذا العصر حتى يحين يوم الحساب»[2]. ومعلوم أنّ الإطار الذي تتحقّق فيه المدينتان هو على حدّ تعبير هذا القديس in hoc seculo[3] في ذلك الزمان. و«الزمان الذي يقصده أوغسطين هنا والذي تحدّث عنه في مواضع كثيرة سواء في «مدينة الله» أو في غيرها من مؤلفاته هو عصر ما بعد الخطيئة وحتى اليوم الآخر، وما قبله وما بعده هو الأبديّة. وفي هذا الزمان يتحقّق كل من تاريخ مدينة الله وتاريخ مدينة الأرض»[4].

ومعلوم أنّ اللاهوت المسيحي يعتبر الزمان –الذي يدور فيه تاريخ البشريّة في هذه الأرض والذي هو أثر من آثار الخطيئة التي وصمت البشريّة – شرّا. لذلك نرى أوغسطين من الذين لعنوا الزمان، الذي يقود البشريّة عبر سلسلة من الكوارث إلى الكارثة الكبرى وهي «الموت الثاني، الموت الأبدي». ولا ينجو من تلك النهاية الحتميّة إلا الذين يخلصهم اللطف الإلهي»[5]. ومن

الدنيويّة والعلوم الأخرويّة، كما هو الأمر مثلا في تصنيفات الغزالي. فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحيّة، ج 1، ص 236.

(1) Saint Augustin, La cité de Dieu, traduction de L'abbé g. vidal Avignon maison Aubanel Pére, 1930, Liv VIII, ch x.

(2)- محمود الخضيري زينب، لاهوت التاريخ عند القدّيس أوغسطين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1997، ص 42.

(3)Augustinus, Decivitate dei Contra Paganos, Lipsiae Sumtibus Ernesti Bredtiti, 1877, I, 35, p 37.

عن نفس المرجع ص 42.

(4) نفس المرجع ص 42.

(5) La Cité de Dieu, XIII, 16, p 220.

المعلوم أيضا أنّ اللاهوت المسيحي يعتبر الموت الأوّل الذي ينتج عن خطيئة آدم، تلك الخطيئة التي جعلت الإنسان يحرم من الحياة الأبديّة.

ويظهر لعن هذا القديس للزمان، أساسا في استخدامه تعبيرات مثل «العصر الفاسد malignum Seculum والأيام السيّئة Dies mali قاصدا بها زمن وعصر ما بعد الخطيئة وما قبل الحساب. يقول «في هذا العصر الفاسد وهذه الأيّام السيّئة حيث تكسب الكنيسة من خلال تدهورها الحالي عظمتها في المستقبل.. فإنّ كثيرا من المغضوب عليهم يختلطون بالخيّرين. وأولئك وهؤلاء يجتمعون في الشبكة الإنجيليّة فيسبحون في هذا العالم مختلطين كما يسبحون في بحر»[1]، ويقصد بهذا العالم in hoc mundo «الحياة الدنيا»[2].

ولا يخفى أنّ علم اللاهوت المسيحي قد استعار من اليهوديّة منهج التأويل، الذي كان قد استخدمه الفيلسوف الاسكندري «فيلون» Philon (ت 54 م) لحلّ مشكلة النصّ المقدّس، وتأكيد مصداقيّته، فتمّ ابتداع هذا المنهج التأويلي لتفسير «النصّ المقدّس بما يجعله متضمّنا لتاريخ اليهود كله، أي ماضيه وحاضره بل ومستقبله !»[3].

وقد استعار القديس «بولس»[4] مؤسّس الكاثوليكيّة هذا المنهج إلى المسيحيّة، بعد أن اكتشف أنّ استمراريّة مصداقيّة النصّ المقدّس تقتضي تأويلا

عن نفس المرجع ص 48.

(1) La Cité de Dieu; III, 49, p 500.

عن نفس المرجع ص 43.

(2) نفس المرجع ص 43.

(3) Guitton Jean, Le Temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin, Boivin et Cie, éditeurs, Paris, p 306.

عن نفس المرجع، ص 55.

(4) Paul ولد في طرسوس قليقية حوالي 10 م وقطع رأسه في روما حوالي 67 م. كان فريسيّا متشدّدا، اضطهد المسيحيّين الأوّلين. لكنّه اهتدى إلى المسيحيّة على اثر ترائي يسوع له (رسل 9 و22 و26) فأصبح الرسول المثالي. علم التحرّر المسيحي من شريعة موسى (غل 2: 7) .. قام بدور حاسم في توجيه الكنيسة. الأب صبحي حموي اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، ص 118.

عصريّا له. فعرض هذا الرسول (بولس) «لهذا المنهج بشكل ضمني في رسالته إلى أهل غلاطيّة وفي رسالته إلى العبرانيّين، وبشكل واضح في الإصحاح العاشر من رسالته الأولى لأهل كورنثوس، حيث يقول لهم أنّ كثيرا من أفعال الأسلاف إنّما هي أمور «حدثت مثالا لنا حتى لا نكون نحن مشتهين شرورا كما اشتهى أولئك» (الآية 6). لقد حدثت هذه الأمور لأسلافنا لكي تكون إنذارا لنا. فهذه الأمور جميعا أصابتهم مثالا وكتبت لإنذارنا نحن الذين انتهت إلينا أواخر الدهور» (الآية 11).

ولم يكتف بولس بتقديم تطبيقات لمنهج التأويل بل تجاوز ذلك إلى صياغته في شكل مبدأ أو قاعدة وذلك في الإصحاح الثالث من رسالته الثانية إلى أهل كورنثوس: «إنّكم رسالة المسيح مخدومة منّا. مكتوبة لا بحبر بل بروح الله الحيّ.. لا الحرف بل الرّوح. لأنّ الحرف يقتل ولكن الروح يحي» (الآيات من 2 إلى 6)[1]، وقد لجأ بولس إلى هذا المنهج اليهودي الأصل لأنّ التفسير الباطني للنصّ وحده هو الذي من شأنه إثبات أنّ المسيحيّين وحدهم الذين يدركون روح ما جاء به المسيح» [2].

فلإيجاد معنى خفيّ أو تفسير باطني لما جاء في العهد القديم، ممّا لا يصدّقه العقل أو يصعب عليه تصديقه. حلّت المجازات والمعاني الرمزيّة محلّ التحليل النقدي والقول الصريح[3].

لقد اتّجه هذا المنهج المسيحي إلى الدفاع والتبرير بدلا من اعتماده على النقد والشكّ المنهجي، كخطوات في سبيل بلوغ اليقين، إذ كان عليه الدفاع عن الوقائع والأخبار الغير مقبولة عقليّا، بأن يجد لها تبريرات تؤكّدها،

(1)Guitton Jean, Le Temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin, , p 307.

عن نفس المرجع، ص 55.

(2) نفس المرجع، ص ص 55 – 56.

(3) shotwell. J. Th ; The History, New York, 1939, p65.

عن نفس المرجع، ص 54.

وهكذا ضحّى هذا العلم بالموضوعيّة من أجل تأكيد وإثبات معتقدات المسيحيّة، التي تنقلنا بكلّ بساطة من الجسمي إلى الروحي، ومن الإنساني إلى الإلهي بكلّ يسر.

إنّ تطبيق المنهج الفلسفي على التراث العقائدي المسيحي، وإن عالج مسألة اتّحاد اللاهوت بالناسوت/ الإلهي بالإنساني، فإنّه وظّف في الغالب لتبرير هذه المقولة ضدّ الوثنييّن والهرطوقيّين. فاستخدمت الإفلاطونيّة المحدثة على سبيل المثال لصالح المسيحيّة. مع العلم أنّ المسيحي القويم في نظر القديس يوحنا الذهبي الفمّ[1] - «لا يحتاج إلى معونة الكتاب المقدّس، بل من المفروض أن تكون حياته على درجة من النقاء والطهر بحيث تسدّ نعمة الرّوح مسدّ الكتب في نفوسنا وتنطبع في قلوبنا انطباع الحبر على القراطيس، وإنّما لأنّنا دفعنا عنّا النعمة بات محتما علينا أن نستعين بالكتب التي هي أشبه بملاحة ثانية»[2].

فمنهج علم اللاهوت المسيحي إذن في الأصل وكما يعتقد آباء الكنيسة، يقوم على التفسير الباطني للمسائل. فليست له وظيفة دفاعيّة، - كما هو الشأن بالنسبة لعلم الكلام الإسلامي - بقدر ما هي وظيفة إشراقيّة، باطنيّة، (يعيشها اللاهوتي بكلّ جوارحه). إنّه يستند إلى المنهج التأويلي، الذي استعاره «بولس الرّسول» مؤسّس الكاثوليكيّة إلى علم اللاهوت المسيحي، من اليهوديّة، بعد أن اكتشف أنّ استمراريّة مصداقيّة النصّ المقدّس تقتضي تأويلا عصريّا له. لمثل هذا اعتقد آباء الكنيسة خلال فترة المجامع السّتّة الأولى أنّ علم اللاهوت المسيحي يخلو من التباين بين العقل والإيمان! وإذا كان الأمر كذلك فكيف

---

(1) ولد في أنطاكيا، رسم كاهنا في 386 م فانصرف إلى الوعظ قبل أن يصبح أسقف القسطنطينية في 398 م توفي في المنفى في 407 مأولته أعماله الأدبيّة مكانة طليعيّة في آباء الكنيسة، بصفته كاتبا أخلاقيّا ومفسّرا. استحقّ ببراعته الخارقة في الكلام أن يلقّب بـ «الذهبي الفم»، انظر: الأب صبحي حموي اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، ص 555.

(2) شرح على انجيل متى، المفتتح. عن: أميل برييه، تاريخ الفلسفة: الفلسفة الهلنستية والرومانية، ص 325.

يمكننا فهم ظاهرة الهرطقات والانشقاقات التي مزّقت اللاهوت المسيحي خاصّة بين النساطرة واليعاقبة؟[1].

(1) أساسا حول المسيح أهو ذو طبيعة واحدة أم طبيعتين/ ناسوتيّة ولاهوتيّة، وقضيّة وحدة الأقنوم في المسيح.

الفصل الثاني

في علم الكلام الإسلامي

لم يعتني المتكلّمون القدامى بوضع تعريف لعلمهم رغم المكانة التي احتلها علم الكلام مقارنة بالعلوم الإسلاميّة الأخرى. ومع ذلك يمكن اعتبار تعريف «أبو نصر الفارابي» (ت 318 هـ/ 950م) أقدم تعريف وصلنا عن هذا العلم. يقول معرّفا علم الكلام بأنّه: «ملكة يقتدر بها على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملّة وتزييف كلّ ما خالفها من الأقاويل»[1].

ثمّ يعقب الفارابي على هذا التعريف بأمرين هامّين: الأوّل، التفريق بين علم الفقه وعلم الكلام. والثاني، عرض «الوجوه والآراء التي ينبغي أن تنصر بها الملل»[2].

إنّ هذا النصّ على عدم إلمامه بمناهج المتكلمين، حيث نجده يرد عامّا لا يشمل مختلف مذاهب المتكلمين ومناهجهم، عرّفنا أنّ علم الكلام لم يكن لأهل مذهب واحد من مذاهب المسلمين، بل كان ميدانا فكريّا/ عقائديّا لأكثر من مذهب وفريق[3].

---

(1) أبو نصر الفارابي، إحصاء علوم الدين، طبعة القاهرة، 1968، ط3، ص ص 107 – 108.

(2) نفس المصدر، ص 108.

(3) مروّه حسين، النزعات الماديّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، دار الفارابي، بيروت، ج 1، ص 844.

والمتأمّل في أغلب التعريفات الموضوعة لعلم الكلام، يلاحظ أنّها لا تخرج في مجملها عن عرضه علما/ أو منهجا، وضع للدّفاع عن العقيدة الإسلاميّة. فقد عرّفه التهانوي بأنّه: «علم يقتدر منه على إثبات العقائد الدينيّة على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه»[1]، وتتمثّل هذه العقائد الدينيّة أو أصول الدين في: التوحيد والنبوّة والمعاد، أو بالأحرى الإيمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر.

وعرّف عضد الدين الإيجي (ت 756هـ/ 1355م) علم الكلام بقوله: «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينيّة بإيراد الحجج ودفع الشبه»[2]. وقد حدّد الإيجي أيضا موضوع هذا العلم أنّه: «ذات الله تعالى إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله في الدنيا كحدوث العالم، وفي الآخرة كالحشر، وأحكامه فيها كبعث الرسل»[3].

إذن يفهم من هذين التعريفين وغيرهما[4]، أنّ الهدف من وضع المنهج الكلامي هو البحث، والذود عن بعض المسائل العقائديّة التي ينبني عليها الدين الإسلامي، أي ما يعرف بأصول الدين. وأصل الشيء ما يقوم عليه، بحيث ينتفي بانتفائه، فأصول الدين هي تلك الأركان التي ينتفي الدين بانتفائها، أو بانتفاء واحد منها. ومثاله، درج المعتزلة على اعتبار الأصول

---

(1) محمد علي التهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون، طبعة كلكتة 1862، بيروت، ص ص 22 - 23.

(2) عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتاب، بيروت، ج 1، ص 7./ ولمزيد التوسّع يمكن الرجوع إلى: ابن النديم، الفهرست/ الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام/ الجويني، الإرشاد/ فخر الدين الرازي، المحصّل/ وابن خلدون، المقدّمة/ طاش كبري زاده، مفتاح السعادة،/ السنوسي، أمّ البراهين/ الباجوري- القاني، جوهرة التوحيد/ عبده، رسالة التوحيد، وغيرهم كثير...

(3) نفس المرجع، ص 11.

(4) لمزيد التوسّع يمكن الرجوع لـ: ابن النديم، الفهرست/ الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام/ الجويني، الإرشاد/ فخر الدين الرازي، المحصّل/ ابن خلدون، المقدّمة/ طاش كبري زاده، مفتاح السعادة/ السنوسي، أمّ البراهين/ الباجوري- القاني، جوهرة التوحيد/ عبده، رسالة التوحيد، وغيرهم كثير..

الخمسة (التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)[1]، أصولا للدين الإسلامي.

وما من شكّ أنّ بعض المباحث العقائديّة كانت منشأ للاختلاف والشقاق بين الفرق الإسلاميّة ذاتها، إذ وصل بهم الأمر إلى تكفير بعضهم البعض (كاختلافهم في مسألة الجبر والاختيار، والقدر، وكلام الله ثمّ صفاته تعالى). وقد كان لمتكلمي المعتزلة والأشاعرة دور هامّ في إثراء وتطوّر موضوع علم الكلام.

ثمّ انتهى الأمر إلى المذهب الأشعري/ ينتسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري (324 هـ/ 938م)، الذي حاول التوفيق بين عقيدة أهل الحديث وعقيدة المعتزلة، فكان مذهبه متفرّعا من مدرسة المتكلمين، لأنّه ينتهج أسلوبهم في تقرير عقائد أهل السنّة والجماعة. رغم أنّ الرجل بدأ حياته الفكريّة في كنف المعتزلة، ثم انشقّ عنهم ليؤسّس مذهبه الجديد، الذي لم يخرج عن دائرة منهج المتكلمين في إثبات العقيدة. لذلك نراه يدافع عن عقيدة أهل السنّة بنفس المنهج العقلي، فكانت له آراء مستقلة توسّط فيها بين المعتزلة وأهل الحديث ممّا خلق مذهبا توفيقيّا صار يعرف بالمذهب الأشعري.

ويرى المستشرق «دي بور» أنّ أحسن عبارة نستدلّ بها على علم الكلام هي Theologische Dialektik = الجدل في المسائل الإعتقاديّة أو Dialektik = الجدل فقط. وهو يترجم كلمة «متكلمين» بكلمة Dialektikers[2].

أما «هنري كوربان» فيطلق على علم الكلام مصطلح «اللاهوت الرسمي»، ويصفه بـ «الفلسفة المدرسيّة في الإسلام»[3].

---

(1) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، دار الحداثة، بيروت، ج 1، ط 2، 1958، ص 311.
(2) تـ . ج . دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، القاهرة، ط 4، 1957، ص ص 95 – 96.
(3) كوربان هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، بيروت، 1966، ص 169.

ومن خلال هذين التعريفين الحديثين يمكننا ملاحظة أنّ علم الكلام كما فهمه المستشرقون أيضا هو كلام في المسائل العقائديّة، كمسألة القدر والأسماء والصفات الإلهيّة، والعلم والقدرة الإلهيّة، ثم خلق القرآن[1]، ومعلوم أنّ هذا العلم لم ينشأ من فراغ بل ارتبط ظهوره وتطوّره بعوامل تاريخيّة وموضوعيّة متعدّدة[2].

1 - منهجيّة علم الكلام

لم تكد تمضي عقود عن وفاة النبيّ ﷺ، حتّى كان الإسلام قد انتشر ونشأت قرائنه السياسيّة والاجتماعيّة. فكان كلّ ذلك سببا هامّا لأئمّة الأمّة إلى صوغ معالم العقيدة الإسلاميّة. ثمّ كان تطوّر الإسلام والتصدّي للمرتدّين والمناوئين. وجاءت الفتوحات، ففرض كلّ ذلك التمييز بين الإيمان والإسلام.

وأمام الجدل والنزاع السياسي أساسا، الذي وظّفت فيه أحيانا مقاييس الإيمان والكفر، بدأت تبرز صيغ عقيدة أهل السنّة والجماعة[3]، على طريقة أهل

(1) انظر: الرازي فخر الدين، خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنّة، دار الجيل، بيروت، 1992.

(2) انظر في هذا الإطار: أحمد أمين، ضحى الإسلام/ ابن خلدون، المقدّمة/ احمد محمود صبحي، في علم الكلام.

(3) مصطلح أهل السنّة والجماعة يستخدم بشكل خاصّ للدّلالة على المذهب السنّي الذي يعتمد على تمييز أنفسهم عن باقي الطوائف الأخرى، كالباطنيّة مثل الشيعة أو الخوارج. وهو مفهوم سياسي يتبدى من خلال تأكيد فقهاء هذه الجماعة دوما على وحدة الجماعة ومنع الفتنة، وهو موقف بدأت بوادره في موقف الكثير من الصحابة عندما اعتزلوا الفتنة. (الصراع بين معاوية وعلي) من ثم قبلوا بحكم معاوية بعد أن استتبّ له الأمر خوفا من الفتنة. ويرجع تاريخ أهل السنّة ونشأتهم أيضا إلى الخلافات التي كانت قائمة على أشدّها بين الفرق الإسلاميّة المختلفة. انظر: عبد الفتاح أحمد فؤاد، الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانيّة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندريّة، ط 1، 2003 م، ج 1، ص 73.

الحديث أوّلا[1]. فظهرت شهادة «الفقه الأكبر»[2]، توضّح القواعد العقديّة للجماعة السنيّة/ لأغلبيّة الأمّة الإسلاميّة. وهي «شهادة خاصّة لم يرد فيها ذكر التوحيد ولا نبوّة محمّد (ﷺ)، فهما أمران خارجان عن كلّ جدال»[3].

والمتأمّل في كتب «الفقه الأكبر»، وخاصّة كتابي أبي حنيفة (تـ 150 هـ/ 767 م)، والشافعي (تـ 204 هـ/ 820 م)، وخاصّة في القواعد العقديّة العشر الأولى[4]، يلاحظ أنّ صياغة المسائل العقديّة فيها وردت في شكل «ردّ على المبتدعة في مواقفهم. فالمقصود بالقاعدة الأولى[5] هم الخوارج، إذ أنّها تشير إلى مشكلة المذنب وإلى ما بين الإيمان والأعمال من علاقة. على حين أنّ المقصودين بالقاعدة الثالثة[6] هم القدريّة الذين أثبتوا حريّة الاختيار. أما القاعدة الرابعة[7] فهي ردّ في وجه أنصار علّي رضي الله عنه. وتدعو القاعدة الخامسة[8] إلى التروّي والإتئاد في مسألة الثأر لعثمان رضي الله عنه. هذا وقد جاءت القاعدة السابعة[9] ردّا على موقف اليهود والنصارى. وتبدو القاعدة

(1) انظر في هذا الإطار: ما قرّره الأشعري عن أصحاب الحديث في أمور الاعتقاد من أهل الحديث أنفسهم، وهي الكتب المؤلفة في عقيدة أهل السنة والجماعة على طريقة أهل الحديث:
- اعتقاد أئمّة أهل الحديث، للحافظ الإمام أبي بكّر الإسماعيلي.
- اعتقاد السلف أصحاب الحديث، للحافظ الإمام شيخ الإسلام أبي عثمان إسماعيل الصابوني.
- شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة، للحافظ الإمام شيخ الإسلام أبي القاسم اللالكائي.
- الحجّة في بيان المحجة، للإمام الحافظ أبي محمد الفضل التميمي الأصبهاني. وغيرهم من كتب أهل السنّة والجماعة.
- شرح العقيدة الواسطيّة، لشيخ الإسلام ابن تيمية.

(2) انظر كتاب الفقه الأكبر في التوحيد، لأبي حنيفة نعمان بن ثابت، (ت 150 هـ/ 767 م). والفقه الأكبر، للشافعي محمد بين إدريس، (ت 204 هـ/ 820 م)، وقواعد العقيدة السنيّة عندهم.

(3) ل. غارديه و ج.قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحيّة، ج 1، ص 250.

(4) انظر: الرسائل السبع في العقائد، ط 2، حيدر آباد، 1367 هـ/ 1948 م.

(5) القاعدة 1: لا نكفّر أحدا بذنب ولا ننفي أحدا على الإيمان.

(6) القاعدة 3: إنّ ما أصابك لم يكن ليخطئك، وما أخطأك لم يكن ليصيبك.

(7) القاعدة 4: لا نبرأ من أحد من أصحاب رسول الله ﷺ ولا نتولى أحدا دون أحد.

(8) القاعدة 5: إنّا نردّ أمر عثمان وعلي (رضي الله عنهما) إلى الله وهو عالم السّر والخفيات.

(9) القاعدة 7: اختلاف الأمة رحمة.

التاسعة[1] نفيا للغلوّ في الروحانيّة. أما القاعدة العاشرة[2] أخيرا فإنّها توضيح لبعض التفاصيل في الأمور الأخرويّة» [3].

ومعلوم أنّه مع «الفقه الأكبر» لأبي حنيفة أخذت المسائل تتّضح وترتسم معالمها. وقد تضمّنت العقيدة نحو ثلاثين قاعدة[4]. ويمكن تصنيفها حسب القضايا الكبرى التالية، على أن نذكر كل قاعدة مع رقم ورودها في العقيدة:

- **القضيّة الأولى**: مسألة الإيمان، ذكرت في القواعد 1 و 2 و 3 و 4 و 5 و 14.

- **القضيّة الثانية**: مسألة القدر، تناثر ذكرها بين قواعد العقيدة كلها، وخاصّة في ارتباطها بقضيّة أفعال العباد. وتعلقه بإرادة الله. ثم يلي ذلك إثبات نحو عشرة أمور لتوضيح الاعتقادات الأخرويّة. وترد أخيرا قضيّة القرآن، أمخلوق أم غير مخلوق؟ والقول في مراتب الخلفاء الأوّلين، وفي مقام السيّدة عائشة رضي الله عنها وفي صحّة المسح على الخفّين. ذكر كلّ ذلك في القواعد التالية 6 و 8 و 11 و 12 و 13 و 17 و 18 و 19 و 20 و 21 و 22 و 23 و 24 و 25.

ومن الملاحظ أنّنا لا نتبيّن ذكرا أو إشارة لمسألة الصفات الإلهيّة، ما عدا الإستواء على العرش، أو التمييز بين الواجب والجائز والمستحيل[5].

أما في الفقه الأكبر الثاني، فإنّنا ندرك تزايدا في الأصول، «إذ اضطرّ الأئمّة إلى توضيح الاعتقادات، وردّ ما من شأنه أن يكون طعنا في التنزيه»[6]، كما

---

(1) القاعدة 9: من قال: لا أعرف الله أفي السماء أم في الأرض فقد كفر.

(2) القاعدة 10: من قال لا أعرف عذاب القبر، فهو من الطبقة الجهميّة والهالكيّة. الرسائل السبع في العقائد، ط 2، حيدر آباد، 1367 هـ/ 1948 م.

(3) ل. غارديه و ج.قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحيّة، ج 1، ص 251.

(4) انظر النصّ كاملا في «العقيدة الإسلامية»، ص ص 125 – 131. والنص في «الرسائل السبع» المذكورة آنفا.

(5) ل. غارديه و ج.قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحيّة، ج 1، ص ص 252 – 253.

(6) نفس المرجع، ج 1، ص 253.

أنّهم أضافوا مسألة وظيفة الأنبياء وقيمة رسالتهم. إنّنا نجد «عرضا لمحتوى الإيمان في جملته: الله، وملائكته، ورسله، والبعث، ومسألة الخير والشرّ، وكتاب السيّئات والميزان، والنعيم والجحيم. كما نجد تخطيطا كاملا للمسلّمات العقائديّة المألوفة: وهكذا توافرت لعلم العقائد جملة المواد اللازمة»[1]، التي أخذ علم الكلام بعد ذلك بتنظيمها.

ويمكننا ترتيب المسائل العقائديّة في الفقه الأكبر الثاني كما يلي:

- الإيمان: القواعد، 11 و 18 و 19.
- التوحيد: القواعد، 2 و 5 و 14 و 16 و 17 و 24 و 25 و 26.
- القرآن: القواعد، 3 و 26.
- القضاء والقدر والمشيئة، وأفعال العباد: القواعد، 6 و7 و 15 و 22 و 28.
- الأنبياء: القواعد، 8 و 9 و 15 و 20 و 29.
- الأخرويّات: القواعد: 14 و 17 و 20 و 21 و 23 و 29.
- العبادات: القواعد، 12 و 13.
- الإمامة العظمى: القاعدة 10[2].

وبالعودة إلى كتب علم الكلام، وخاصّة الأشعريّة منها[3] نلاحظ أنّ أبا الحسن بعد عرضه لـ«فصل في قول أهل الزيغ والبدع»، من المعتزلة وأهل القدر والجهميّة والحروريّة والرافضة والمرجئة، يورد فصلا «في إبانة قول أهل الحقّ والسنّة»، يقول: «قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها التمسّك بكتاب الله ربّنا عزّ وجلّ وبسنّة نبيّنا محمّد ﷺ وما روي عن السّادة الصحابة والتابعين وأئمّة الحديث ونحن بذلك معتصمون وبما كان يقول به أبو عبد الله

(1) نفس المرجع، ج 1، ص 253.

(2) نفس المرجع، ج 1، الصفات 255 - 256 - 257 - 258 - 259.

(3) ورد ذكر العقيدة الأشعريّة في كتاب «الإبانة عن أصول الديانة»، لأبي الحسن الأشعري.

أحمد بن محمّد بن حنبل – نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته – قائلون ولما خالف قوله مخالفون..»[1].

فالأشعري ينطلق في مصنّفه هذا من بيان عقائد أهل السنّة، التي يجب على كلّ مسلم التقيّد بها ليكفل لنفسه النجاة. ولكنّه يحدّد في ذات الوقت هذه العقيدة على الطريقة الحنبليّة،[2] طريقة أهل الحديث والفقه، ليبرز تعلقه بها. لذلك نراه يلخّص الإيمان في «قاعدة إجماليّة تشرح بشيء من التوسّع ما وجدناه في الفقه الأكبر الثاني: الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله.. ثم تتوالى القواعد..»[3] العقديّة، التي يمكن تلخيصها في الآتي:

– التوحيد: عبّر عنه في: القاعدة 1، وفيها ردّ على النصارى[4]. والقاعدة 6، وفيها ردّ على المعتزلة أساسا[5]. والقاعدة 13 – 29، وفيها عودة لتقرير عقيدة أهل السنّة في رؤية الله[6]. والقاعدة 26، وفيها إبراز صريح لمنهجه في تقرير العقائد السنيّة[7]. أما القاعدة 45، فتتعلق بعلم الله تعالى[8].

---

(1) الأشعري أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، دار الأنصار، القاهرة، ط 1، 1397 هـ ص 20.

(2) نسبة للمحّدث والفقيه والمتكلم الإمام أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل رحمه الله، (ت 241 هـ/ 855 م/ من بغداد)، زعيم المتمسّكين بالنقل ومقاومة الرأي، والمدافعين عن النزعة السلفيّة.

(3) ل. غارديه و ج. قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحيّة، ج 1، ص 260.

(4) القاعدة 1: «إنّ الله إلاه واحد فرد صمد لا إلاه غيره لم يتخذ صاحبة ولا ولدا»، (الإبانة عن أصول الديانة، ص 20).

(5) القاعدة 6: «إنّ الله استوى على عرشه، وإن له وجها ويدا وعينا بلا كيف، وأن من زعم أن اسم الله غيره كان ضالا. وأنّ لله علما، ونثبت لله قدرة والسمع والبصر، وكلامه غير مخلوق»، (نفس المصدر، ص 20).

(6) القاعدة 13: «وندين أن الله يرى بالأبصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر ويراه المؤمنون»/ «ونقول: إنّ الله تعالى يقرب من عباده.. كما قال « ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ..»(سورة النجم الآيات 8 – 9)، (نفس المصدر، ص 20).

(7) القاعدة 26: «ونصدق بجميع الروايات التي أثبتها أهل النقل من النزول إلى السماء الدنيا»، (نفس المصدر، ص 20).

(8) القاعدة 45: «وندين بأنّ الله تعالى يعلم ... ما يكون وما لا يكون ..»، (نفس المصدر، ص 20).

- القضاء والقدر وأفعال العباد: عبّر عنهما في القواعد: 7 و 8 و 9 و 10 و 11 و 16 و 41 و 42[1].

- الإيمان: عبّر عنه في القواعد: 14 و 15 و 21 و 22.

- القرآن: عبّر عن موقفه من مسألة خلق القرآن في القاعدة 12.

- النبوءة: عبّر عن هذه الظاهرة في القواعد: 1 و 2 و 35.

- الأخرويّات: عبّر عنها في القواعد: 13 و 17 و 18 و 19 و 20 و 34 و 40.

- الشريعة، الخلافة: عبّر عن موقفه منها في القواعد التالية: 23 و 24 و 25 و27 و28 و33.

- العبادات: عرضها في القواعد: 30 و 31 و 32 و 37 و 39[2].

استنادا لهذا النموذج/ المدوّنة الكلاميّة الأشعريّة، يمكننا أن نفهم أنّ أبا الحسن «المتكلّم»، وإن استند في تقريره للعقيدة السنيّة إلى منهج المدوّنة الفقهيّة في عرضها للقواعد العقديّة، فإنّه توخّى «منهجا كلاميّا»/ جداليّا خاصّا في دفاعه عن جلّ القواعد العقائديّة المتعلّقة بالتوحيد، والصفات الإلاهيّة، والقرآن، والنبوّة.. فكان هذا المنهج ملائما لمناهج المقولات المعارضة، متناسبا مع آليّاتها في تقرير هذه القواعد العقديّة.

إلاّ أنّه مع مرور الزمن نظفر مع الأشاعرة المتأخّرين بطريقة جديدة، تستند إلى «القياس الأرسطي» على أنّه أحسن المناهج وأفضلها. والأرجح «أنّ ما تسرّب من الفكر قد حدث قبل ذلك، في ما يتعلق بالخلفيّات على الأقلّ، وإنّما حدث عن طريق من كان يقرأ أرسطو من أهل الاعتزال»[3].

(1) نفس المصدر، ص 20.

(2) ل. غارديه و ج.قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحيّة، ج 1، الصفحات من 260 إلى 264.

(3) نفس المرجع، ص 281.

ولا تفوتنا الإشارة إلى تأثّر المتكلّمين الأوائل، وخاصّة معتزلة بغداد بالفلسفة اليونانيّة لا سيما الأرسطيّة. ويروي «ابن النديم» (تـ 385 هـ/ 995 م) في «الفهرست» خبرا مفاده «كيف رأى المأمون فيما يرى النائم شيخا فاضلا، هو أرسطو، يلتمس منه تعريب مؤلفاته. كان ذلك بداية حركة شديدة في التعريب جعلت بين أيدي العرب أمّهات الكتب الفلسفيّة في الفكر اليوناني القديم.. على أنّه لا بدّ من ذكر مركز آخر في أيّام العبّاسيّين: حرّان في بلاد ما بين النهرين، مركز «الصابئة» الذين كانوا يتداولون اللغة العربيّة بسهولة، وكان إسهامهم عظيما في نشر الثقافة اليونانيّة»[1].

وفي بغداد أنشأ المأمون (170 -218 هـ/ 811 - 833 م) بيت الحكمة التي حفلت بالمخطوطات، وفيها انصرف المترجمون إلى عملهم. فازدهرت حركة الترجمة والنقل، فتأثّر الفكر الإسلامي بمنطق أرسطو ومقالاته في الطبيعة وما وراءها، وكان لها التأثير الواضح في المنهج الكلامي الإسلامي.

أصبح علم الكلام في هذه الفترة مقبلا على المشكلات الدينيّة - العقديّة بجرأة مقطوعة النظير، وهو ما أثار حفيظة المحافظين الذين كانوا يتوقفون عند ظاهر القرآن والسنّة. لقد كانت مواجهة مختلف المذاهب الغريبة عن الإسلام عامّة، وأهل السنّة خاصّة، سببا هامّا في البحث عن آليّات الردّ والمواجهة. كانت مصادر هذه المذاهب ومقالاتها المتنوّعة المناوئة للإسلام من فارس والهند وسواهما، بل لقد نشأت في عاصمة الخلافة ذاتها. ولحسن الردّ عمد المتكلّمون إلى جميع الأسلحة المتاحة، وكلّ الآليّات الممكنة.

وتجدر الملاحظة أنّ تصدّي الأشاعرة للمنهج الفلسفي وأهله ساهم في تحقيق ثراء منهجي في شتّى المعارف الإسلاميّة، كعلم الكلام والفلسفة والتصوّف وغيرها من العلوم الدينيّة. لقد كان الصراع عنيفا بين دعاة الفلسفة الأرسطيّة من المشّائين المسلمين من جهة، وأنصار «العقيدة» من رجال الفكر الديني على اختلاف مذاهبهم، من جهة أخرى. نتج عنه بروز تيّار افلاطوني

---

(1) نفس المرجع، ص ص 75 - 76.

ذي نزعة روحيّة صوفيّة، حظي بتأييد أنصار المذهب الاشراقي ودعاة التصوّف الفلسفي من مفكّري الإسلام.

من جهة ثانية، ظهرت مناهج اسلاميّة تستند إلى نزعة نقديّة بنّاءة، جمعت متكلمين وفلاسفة وصوفيّة، وجدت مناخا ملائما ضمن مشروعيّة الهجوم والنقد على كل المخالفين لمذهب الأغلبيّة آنذاك، نقصد مذهب أهل السنّة والجماعة.

لقد تمحور اهتمام هذه المناهج الجديدة أساسا حول أصول الدين: كـ «مسألة الألوهة»، و«حقيقة الإيمان»، وغيرها.. ومثل هذا التيّار النقدي أحسن تمثيل أعلام الأشعريّة وعلى رأسهم مؤسّس المذهب أبو الحسن الأشعري (324 هـ/ 938م)، والباقلاني (تـ 402 هـ/ 1013م)، والجويني (تـ478 هـ/ 1085م)، الذين لم يوجّهوا انتقاداتهم إلى الفرق الإسلاميّة فقط كالمعتزلة والمرجئة والشيعة..، بل انتقدوا أيضا الثنويّة والدهريّة والمجوس والبراهمة واليهود والنصارى.

وبديهي أن لا تتفرّد الأشاعرة بهذا المنهج النقدي، لذلك نجد المعتزلة والشيعة كذلك والفلاسفة والمتصوّفة قد ساروا على نفس الطريق/ انتهاج المناهج المناسبة فكريّا وتاريخيّا، وقد اتخذت هذه النزعات النقديّة مسرات شتى. وممّا لا شكّ فيه أنّ هذا الاتجاه المنهجي قد ساهم رغم تعدّد مساراته وتنوعها في اثراء الفكر العقدي الإسلامي.

وعليه، نستنتج أنّ المنهج الكلامي الإسلامي مرّ بمرحلتين: الأولى، «طريقة المتقدّمين» أخذت بآليّات أهل الحديث والفقه في تقريرها للعقائد والمنافحة عنها. والثانية، «طريقة المتأخّرين» أخذت عن المنهج الفلسفي/ القياس الأرسطي أساسا. لكن هل يمكننا الفصل فعلا بين الطريقتين ؟

إنّ المتأمّل في المدوّنة الكلاميّة على اختلافها وتنوّعها، يجد أنّها جمعت بين الطريقتين: طريقة أهل الحديث والفقه من جهة، وطريقة القياس الأرسطي من

جهة ثانية. بل إنّنا نجد في الكثير من الأحيان تداخلا مقصودا بين الطريقتين في تقرير القاعدة العقديّة الواحدة[1].

وبانتقالنا لـ «أبي حامد الغزالي» وخاصّة في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد»، نجده يحدّد حقيقة علم الكلام، ومنهجيّته ثمّ موضوعه. فقسّم «جملة المسائل المنظور فيها إلى أربعة أقطاب، مرتبط بعضها ببعض ارتباطا دقيقا. ما دام الله هو موضوع البحث، وجب أوّلا النظر في ذاته: هذا هو غرض القطب الأوّل، وصفاته تعالى غرض القطب الثاني. ثمّ ينظر في أفعال الله، الخاصّة به في القطب الثالث، وأفعال رسله في القطب الرابع»[2].

ولو وقفنا على سبيل المثال عند القطب الأوّل/ وهو ذاته تعالى، فإنّنا لا نرى أثرا لدليل «أنطولوجي». «فالدليل المألوف في علم الكلام هو الدليل بالعلة الفاعلة استنادا إلى حدوث العالم. ويخصّص الغزالي صفحات غير قلائل (13 – 18) لهذا الإثبات، فيستنتج منه عددا من الصفات: أنّه تعالى قديم، أزلي، ليس جوهر ولا عرضا ولا جسما. كما أنّه ليس له جهة ولا يقوم في محلّ، فيؤوّل الإستواء على العرش، وهو تعالى مرئي، وهو واحد.

والجدير بالذكر هنا هو اهتمام الغزالي البالغ بأن يربط إثباتاته المختلفة ربطا محكما وأن يعلّل لكلّ إثبات المحلّ المناسب له»[3].

أمّا الشهرستاني (تـ 548 هـ/ 1153 م) فعلى غير طريقته في موسوعته «الملل والنحل»، كان في كتابه «نهاية الإقدام في علم الكلام» عازما على جمع

---

(1) انظر على سبيل المثال إلى طريقة الباقلاني في «التمهيد»، فهو يمزج بين تقرير العقائد، وبين ردّ ومناقشة الفرق غير الإسلاميّة من مانويّة ويهود ونصارى وغيرهم.. وإنّ الباقلاني لينتهزها فرصة سانحة يعرض فيها بقول موجز لآرائه في مذهب الذرّة مقسّما المحدثات إلى جسم مؤلّف وجوهر فرد وعرض. ثم يتوسع في القول في الأعراض فيثبت طبيعتها ووجودها. والغاية من تلك التمهيدات في نظره، أن يقيم الدليل أولا على حدوث العالم ثم على وجود الله. انظر: كتاب التمهيد، الباقلاني، طبعة الخضيري وأبو ريدة، القاهرة، 1366 هـ/ 1947 م، ص ص 42 – 44.

(2) ل. غارديه و ج. قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحيّة، ج 1، ص ص 287 – 288.

(3) نفس المرجع، ص 288.

«المسائل التي تتعلّق بالأصول وعلى أن يبيّن ما استغرق منها»[1]. فكان هذا الأثر بيانا تعليميّا يشتمل على العقيدة الإسلاميّة، علاوة على تصدّيه للفلاسفة وردّه على المعتزلة والثنويّة والطبيعيّين.

ويتمثّل المنهج الذي توخّاه الشهرستاني في تخصيصه المسألة الأولى للنظر في حدوث العالم وبيان أنّه شيء له بداية في الزمان وله نهاية، وهو تصميم يستند إلى «علم الطبيعة في الصميم». لقد عيّن الشهرستاني لعلم الكلام غرضه، ودلّ على أصوله ومناهجه. وباشر عمله فأثبت وجود الله بإثبات حدوث العالم، وبالتالي خلقه[2].

2 – علاقة المنهج الكلامي بمناهج العلوم الأخرى

لا شكّ أنّ المسلمين منذ بداية دعوتهم قد واجهوا مسألتين في منظومتهم وبنيتهم الفكريّة العقديّة:

– الأولى، تتمثل في آليّة عرض القالب الفكري العقدي/ التوحيدي، كما ورد في القرآن والسنّة النبويّة الشريفة.

– الثانية، تتمثل في طرح تساؤلات ونقاشات حول بعض المسائل العقديّة، كمسألة الصفات الإلهيّة، والجبر والاختيار، وخلق القرآن... وهي مسائل وكما يبدو من خلال المدوّنة الكلاميّة عامّة أخذت صورة التأسيس والتأصيل في الفكر العقدي.

ولا ريب أنّ الذي حثّ عن تلك التساؤلات هو دعوة الإسلام الصريحة إلى التفكّر وطلب العلم وتعقّل أمور الدين، كما تنبّهنا لذلك عديد الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة. لقد أثار اعتماد فلاسفة ومتكلمو الإسلام النظر العقلي والبرهان كمنهج لمعرفة حقائق الوجود ردود فعل مختلفة ومتعدّدة من

(1) نهاية الإقدام، للشهرستاني، ص 3./ عبر الأنترنت: موقع الورّاق http://www.alwarraq.com
(2) ل. غارديه و ج.قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحيّة، ج 1، ص 294.

قبل الفقهاء والمحدّثين. ومن هنا جاءت المحاولات التوفيقيّة بين الحكمة والشريعة التي مثّلها أحسن تمثيل فيلسوف قرطبة «ابن رشد» (ت 592 هـ/ 1198 م) الذي تصدّى لفكر الغزالي وغيره من الفقهاء والمتصوّفة الذين وقفوا دون تنامي النظر العقلي البرهاني بمنطقه الفلسفي.

ويبدو أنّ هذه المحاولات التوفيقيّة بين الحكمة والشريعة لم تقف عند هذا الحدّ، «بل تعدّتها إلى عقد المصالحة بين الفلسفة والإشراق[1] والدين، في فلسفة عالية لم يشهد التاريخ البشري مثلها، وهي فلسفة «ملا صدرا الشيرازي» المسمّاة بـ «الحكمة المتعالية». يقول السيّد «موسى الصدر»، إنّ الفيلسوف الإسلامي الكبير صدر الدين الشيرازي المعروف بملا صدرا، هذا الرجل العظيم، الذي لم يعرف عنه الغرب مع الأسف شيئا كثيرا (وقد بدأ دراسة حياته لأوّل مرّة البروفسور «كوربان» أستاذ الفلسفة بجامعة باريس «القديس توما المسلم»).

ويعدّ صدر الدين ذروة الفلسفة الإسلاميّة وخلاصة الأقدمين وقدوة المتأخّرين، فهو مؤسّس الحكمة المتعالية التي تجمع فلسفة المشّائين وحكمة الإشراق والعرفان. وحينما نقابل الفلسفة الإسلاميّة الممثلة في شخص صدر الدين الشيرازي.. بفلسفة القرن العشرين، نشعر بتفوّق نهجه الفكري على كثير من المناهج الفلسفيّة الحديثة[2]، بالرغم من كونه ابن القرن السابع عشر الميلادي»[3].

---

(1) Illumination بمعنى العرفان، الذي يرادف المعرفة النورانيّة التي يتلقاها القلب مباشرة عن الله، كالنور الذي الذي قذفه الله في صدر الغزالي، والذي حكى عنه في تجربة الشكّ التي عاشها./ انظر كتابه: المنقذ من الضلال.

(2) أثبت الشيرازي بطرقه البرهانيّة الحركة الجوهريّة على أنها مصدر الحركات الكميّة والكيفيّة والوضعيّة والإينيّة، فالوجود المادّي يتحرّك بجوهره وبتمام ذاته فهو حركة ومتحرّك. آل بزرون أحمد قاسم، و علي جليح حسين، المنهج الاستنطاقي في علم الكلام الجديد، فراديس للنشر والتوزيع، مملكة البحرين، ط 1، 2008، ص 13.

(3) نفس المرجع، ص ص 12 – 13.

ولّما كان لهذا الأمر أهميّة خاصّة في بلورة منهج عقدي مغاير، فقد أصبح من الأهميّة بمكان أن نتناوله بكيفيّة تتيح التركيز على بنية كلّ علم/ اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي، معتمدين آليّة المقارنة مع المسيحيّة المزامنة له والمتشخّصة بصيغ رئيسيّة وبأخرى فرعيّة.

إذ بقدر ما جسّد الإسلام وضعيّة تاريخيّة جديدة في المنطقة، بالقياس إلى «الديانتين»/ العقيدتين السابقتين عليه، اليهوديّة والمسيحيّة. فإنّ الجديد الذي جاء به تمثل «خصوصا في «دنيويّته» التي تنسحب على معظم المسائل والمشكلات، التي قدّمها وعمل على تعميمها واتخاذ موقف منها»[1].

فإذا كانت العلاقة بين الإنسان والإلاه في المسيحيّة قد قامت على ارتباط وجودي (أنطولوجي)، فأفصحت عن نفسها عبر «الثالوث الأقدس» (الأب والابن، والرّوح القدس) حسب اعتقادهم، على نحو تنتفي فيه إمكانيّة الانفصال بين أطرافه. «فالابن - وهو هنا الإنسان - هو على نحو ما، الإله ذاته عبر ما يوحّد بينهما ويماهي، ونعني به «الرّوح القدس» مع الإشارة إلى أنّ عمليّة التوحيد والتماهي هذه قائمة بحسب الذات والزمان كليهما»[2].

في هذه النقطة من المسألة، نضع أيدينا مع - هنري كوربان - على نقطة دقيقة تمسّ «بنية المسيحيّة في علاقتها مع الزمان والتاريخ، وهي أنّها إذ ترتكز إلى واقعة «التجسّد» فإنّها تحيل إلى التاريخ، إلى الزمان التاريخي عبر دخول اللاهوتي في التاريخ أي في الناسوتي[3]، بيد أنّه إذا كان النصّ القرآني، قد انطوى على نمط من أنماط التضايف القيمي (دون الأنطولوجي) ما بين الله والإنسان عبر ما لا يفصح عنه علنا ويأتي تحت حدّ «الرّوح»[4]. فإنّه - في

---

(1) تيزيني طيّب، من اللاهوت إلى الفلسفة العربيّة الوسيطة، «القسم الأوّل: الفكر العربي قبل الفلسفة وحتى تخومها»، دار ورد، دار بترا، دمشق، ط 1، 2002، ص 70.

(2) نفس المرجع، ص 70.

(3) انظر مع المقارنة: هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، بيروت، 1966، ص 103.

(4) يقول تعالى: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا فَاتَّخَذَتْ مِن دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾. (سورة مريم، الآيات 16 - 17).

إحدى قراءاته المهيمنة الحاسمة - يتأسّس على «أحديّة لاهوتيّة مطلقة» تنفي إيجابا وسلبا كلّ ما لا يتماهى (وما لا يتماثل) معها «.. لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ..»[1]، في ضوء هذا المعطى، تكمن هوّة أنطولوجيّة (وجوديّة) ذاتيّة لا يمكن تجاوزها بين الله والإنسان. فالله هنا أبدع الإنسان، لا من ذاته الإلهيّة، ولا من وجود ما آخر، وإنّما من «عدم» سلبي بإطلاق كلّي»[2].

إنّ هذا التقابل الفكري المسيحي - الإسلامي بين اللاهوتي والناسوتي، يبرز دون أدنى شكّ أنّ التماهي المسيحي في العالم الإلهي كان من أجل إيجاد حلّ لقصّة/ أسطورة المسيح المنقذ/ الفادي. وعبر سعيه لإيجاد حلّ للديني والدنيوي، فقد الفكر المسيحي السيطرة على الآليّات الدينيّة ثمّ الدنيويّة. أمّا الإسلام وإن تأسّس على «أحديّة لاهوتيّة مطلقة»، فإنّه أقام الدليل على أنّ علاقة الإلهي بالإنساني ليست علاقة ماديّة بقدر ما هي علاقة معنويّة، كما عبّر عنها الوحي.

وعليه، فقد تعيّن على المتكلمين المسلمين والفلاسفة والمتصوّفة، أن يكافحوا في سبيل أنسنة العلاقة بين الله والإنسان، ليس من أجل إبراز فاعليّة الإنسان في الحقل المادّي وحسب، بل كذلك في الحقل المضايف، الإلهي. «ومن هنا كان الطريق مقيّدا باتّجاه الكشف عن فضاءات لاهوتيّة وفكريّة وفلسفيّة وكذلك جماليّة وأدبيّة أخرى. وربّما كانت منظومة «وحدة الوجود»[3]

---

(1) سورة الشورى الآية 11.

(2) تيزيني طيّب، من اللاهوت إلى الفلسفة العربيّة الوسيطة، ص ص 70 - 71.

(3) في الفكر الصوفي: أجمع المتصوّفة على أنّ الأشياء موجودة في الخارج كما هو مذهب النظّار غير أنهم قالوا هي موجودة بوجود زائد على الوجود الحقّ سبحانه ، وليس هذا مذهب الكمل أصحاب الكشف التامّ. وما صدرت هذه المقالات إلاّ من جماعة مزجت الحكمة بكلام أهل الله وأخذت أقوالهم على حسب الحكمة بكلام أهل الله وأخذت أقوالهم على حسب ما استحسنته أفكارهم. (الجيلي، رسالة الأنوار، 13، 11).

- أما في الفكر الحديث: «يسوقني الخضوع لوحدة الوجود أن أصل الكائنات هو هذا الفضاء غير المتناهي المتساوي الأطراف المتماثلها بأن يؤثر كل قسم من أقسامه وكل نقطة من امتداده في غيره من الأقسام والامتدادات، فتحصل القوى البسيطة والحركات غير المحسوسة. فيتلاقى بعض هذه

الحركات وتتركّب وتنشأ عنها الجواهر أو ذرّات الأثير، ثم يحصل بسبب حركات الأثير جواهر المادّة فتجتمع وتتألّف منها الدقائق ومن الدقائق تتألّف الأجسام.» (جميل الزهاوي، الكائنات، 206، 6.
-القول بالذات يبطل القول بـ «وحدة الوجود» كما يبطل القول بأنّ الله معنى لا ذات له أو قوّة غير واعية. فإنّ القائلين بوحدة الوجود يرون أن الكون هو الله وأنّ الله هو الكون، وأنّه لا فرق بين الخلق والخالق ولا بين المظاهر الماديّة والحقائق الإلاهيّة. (العقّاد، الله والعقيدة الإسلاميّة، 59، 16)./ انظر: جماهي جيرار و دغيم سميح، الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي والإسلامي، (تحليل ونقد)، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1، 2006، ج 2، ص 3040).

(1) هو من المفاهيم التي ارتبطت بالفكر الديني والفلسفي الهندي والفارسي واليوناني القديم، ويعني المماثلة بين الله والعالم وانصهارهما الكلّي، أي أنّ الله ماثل في الطبيعة. إلاّ أنّ الأمر مختلف عند صوفيّة الإسلام، فهم يعترفون بالوجود المفارق لله، وباختصاصه تعالى بماهية له وإن يتجلّى في الكون والإنسان.

(2) في الفكر الصوفي: هو تأثير أنوار الحقّ بحكم الإقبال على قلوب المقبلين الجديرين بأن يروا الحقّ بقلوبهم، والفرق بين هذه الرؤية ورؤية العيان هي أن المتجلي إذا أراد يرى، وإذا أراد لا يرى، أو يرى وقتا ولا يرى وقتا آخر. (الهجويري، كشف المحجوب، 2، 633، 17).
- أما ابن عربي فيرى أنّ «التجلي هو اختيار الخلوة والإعراض عن كلّ ما يشغلك عن الحقّ.» (ابن عربي، التعريفات، 17، 9). ثم يعرّفه قائلا: «وهو عند القوم ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب وهو على مقامات مختلفة..» (ابن عربي، الفتوحات المكيّة، 2، 485، 20).
- أما الفيض فهو «زيادة على ما يحمله المحل، وذلك أنّ المحل لا يحمل إلا ما في وسعه أن يحمله، وهو القدر والوجه الذي يحمله المخلوق وما فاض من ذلك وهو الوجه الذي ليس في وسع المخلوق أن يحمله يحمله الله، فما أمر إلا وفيه للخلق نصيب ولله نصيب». (ابن عربي، الفتوحات المكيّة، 4، 98، 25).
- وتعتبر مقولة الفيض في الفلسفة إحدى أسس النظريّات الجداليّة للعالم تكوينا وتطوّرا، وكذلك تفسيرا للعلاقة بين السفلي والعلوي، الحديث والقديم، الكثرة والوحدة. فكيف بنا نفسّر قدم العالم مثلا دون المسّ بذاتيّة الله ووحدانيته؟ بالفيض طبعا، نظرا لارتباط الكون ككلّ يفيض الواحد أزلا. ولعلّ تقبّل نظريّة الفيض لدى بعض المشّائين كاالفارابي وابن سينا قد أمسى طرحا لهم وفقوا بواسطته بين العلاقة الظاهرة الخارجيّة للكائنات بالله، وتلك الداخليّة الباطنيّة بين الواجب والممكن، دون الوقوع في الإثنينيّة ما دام الواحد الفيّاض لا يفيض إلاّ واحدا. لذا فالتركيب يمسي ضمنيّا شكلا وليس فعليّا طبيعة، فالعقل يعقل ذاته ويعقل واجب الوجود لكنّه يبقى واحدا. كذلك هي حال المعرفة التي يمكن أن تتمّ برهانيّا من خارج بواسطة التعقّل والتجربة، أو أن تتم من داخل انطلاقا من التبيان الذاتي évidence internel والحدس الباطني أو العرفان Gnose. فنلامس إذ ذاك مدركاتنا مركّبة مجرّدة، أو نحدسها مباشرة دون عناء تفكير. هذه العمليّة المزدوجة أدّت إلى إقامة فوارق شاسعة بين المعرفة البرهانيّة المنطقيّة والمعرفة الإشراقيّة أو الحدسيّة./ انظر: جماهي جيرار و دغيم سميح، الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي والإسلامي، ج 2، ص ص 2148 – 2149).

الأعظم من المفكّرين العرب الإسلاميّين أوّلا.. في طليعة تلك الفضاءات»[1].

ويبدو أنّ تداخل اللاهوتي والناسوتي (التاريخي) في المسيحيّة لم يثمر حالة جديدة من الكفاح الإنساني الذي «يجعل من الخلاص حالة إنسانيّة، واستحقاقا إنسانيّا تاريخيّا مشخّصا، في حين ظهر الأمر على نحو آخر في الحقل الإسلامي، بالرغم من عدم انغماس في التاريخي على نحو مباشر وتلقائي.

إنّ «الخطيئة الأصليّة»، التي يمكن تجاوزها والتخفيف منها ضمن التصوّر المسيحي، عموما وإجمالا من خلال تضحية ذاتيّة... وهذا من شأنه الإشارة إلى التأمّل «السلبي» والصلاة الداخليّة إضافة إلى فعل «الإنابة» المتمثّل في اختزال «الخلاص» إلى تضحية المسيح وحده»[2]، فإنّ الأمر على خلاف ذلك في الإسلام. فـ «الكفاحيّة الدنيويّة والنهوض بأعباء «الجماعة» في سياق التشريع لها ضمن سلطة (حاكميّة) مدنيّة، هما ما يصنع مثل هذا الطريق: إنّ تواشج الديني والدنيوي، الداخلي والخارجي هو ما صنع من الإسلام دينا «دنيويّا»، أي دينا ودنيا»[3].

تأسيسا على كلّ هذا، نتساؤل عن ذلك التلاقي الفكري المسيحي الإسلامي بصيغته الأفلوطينيّة الشرقيّة التي ساهمت في نشأة علم الكلام المعتزلي أساسا (ذو النزوع الإنسي: الإنسان العاقل المسؤول عن حرّيته ومصيره) وعلى نشوء فلسفة في رحمه كانت بمثابة سبق معرفي مستقلّ، وحافز للتفكير باتجاه تسلم الإنسان مشروع حياته، بعد أن مكث في حقلي الألوهة والنبوّة، وأخيرا عبر نشوء التصوّف، عبر إقصاء ثنائيّة الرّوحي والمادي، والإلهي والإنساني[4].

إنّ التيّارات الفكريّة/ الفلسفيّة والعقائديّة غير الإسلاميّة التي أسهمت في نشأة علم الكلام الإسلامي، وتحديد موضوعاته، كانت لها تأثيرات ايجابيّة

---

(1) تيزيني طيّب، من اللاهوت إلى الفلسفة العربيّة الوسيطة، ص 71.

(2) نفس المرجع، ص ص 71 – 72.

(3) نفس المرجع، ص 72.

(4) انظر: نفس المرجع، ص ص 72 – 73.

على هذا العلم خاصّة والفكر الإسلامي عامّة. ويمكن حصر هذه الايجابيّات خاصّة في اكتساب منهج جديد يجيد الخوض في خبايا منطق الخصم واستدلالاته، من أجل تفكيكها ومحاولة الردّ عليها.

لقد برع أهل الكتاب وخاصّة المسيحيّن في الأخذ عن المنطق والفلسفة اليونانيّين، علاوة عن التيّارات الفكريّة - الروحيّة الأخرى كالغنوّصيّة[1] والهيلينيّة[2] وغيرها. لذلك جاء ردّ فعل المتكلمين المسلمين سريعا، خاصّة بعد ازدهار حركة الترجمة الكبيرة في العصر العبّاسي، (132 هـ/ 750م - 640 هـ/ 1258 م). حيث بدأ متكلموا الإسلام في التدرّب على مصطلحات الفلسفة اليونانيّة التي كان يستعملها المسيحيّون من مثل الوجود والماهية والأقنوم والجوهر والعرض وغيرها..

وفي هذا السياق لا تفوتنا الإشارة إلى أنّ نشأة علم الكلام، ومناهجه - كما سبقت الإشارة - ترجع من جهة أخرى إلى ذلك الواقع السياسي والاجتماعي للمسلمين في القرنين الأول والثاني للهجرة/ الثامن والتاسع للميلاد، وما نتج عنه من أفهام مختلفة لبعض المسائل العقائديّة، ممّا مهّد لظهور أهمّ مدرسة

---

(1) الغنوصيّة Gnostisem: جاءت التسمية من الكلمة اليونانيّة Gnosis، التي تعني المعرفة الحدسيّة الباطنيّة، أو العرفان بمصطلح التصوّف الإسلامي. والغنّوصيّة حركة فلسفيّة ظهرت في أوروبّا والشرق الأوسط وازدهرت في القرنين الثاني والثامن الميلاديين، حيث تكوّنت لها فرق من النصارى وغيرهم ممّن كانوا يعتقدون معرفة أسرار الطبيعة والكون وأصل البشريّة والقضاء والقدر.
اعتقد الغنوصيّون أنّ باستطاعة الناس إنقاذ أنفسهم من الإثم بالوصول إلى المعرفة الرّوحيّة، كما اعتقد أكثرهم بوجود كائن علوي بعيد غير معروف... ويعتقد أكثر النصارى الغنوصيّين أنّ المسيح كان رسولا من السماء، وجلب المعرفة المقدّسة للنصارى العاديّين وادعوا أنّ المسيح حلّ مؤقتا في جسم بشري، لذا فهم ينفون موته وبعثه كما نصّ على ذلك العهد الجديد. وقد ساهمت العديد من الفلسفات والديانات القديمة في نشوء الغنّوصيّة. وكردّ فعل هاجم كثير من زعماء النصارى مثل القديس ايرانيوس هذه الحركة وأعمال الهرطقة التي تضمنتها. الموسوعة العربيّة العالميّة، مؤسّسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض - السعوديّة، ط 2، 1419 هـ/ 1999 م، ج 17، ص 123/ انظر أيضا: فراس السوّاح، الوجه الآخر للمسيح، دار علاء الدين، سوريّة ط 1، 2004، ص 66.

(2) انظر تعريفها، بالهامش رقم: 18.

كلاميّة في الإسلام، وهي المدرسة الإعتزاليّة، التي تصدّت لهذه التيّارات وما جلبته معها من أفهام متطرّفة[1] للعقيدة الإسلاميّة.

لقد كانت لكلّ هذه الفرق آراء سياسيّة وكلاميّة/ عقديّة خاصّة في مسألة الإيمان والكفر والمعصية، والتجسيم، وغيرها.. واقتضت كلّ فكرة ردّة فعل كلاميّة من قبل الخصوم، ممّا مهّد لتعدّد المناهج والآراء في قراءة المتشابه[2]

---

(1) نذكر منهم:
أ- الخوارج: أوّل فرقة انشقت عن صفوف الجماعة وكوّنت لها آراء أخرى مستقلة سياسيًا ثمّ عقائديًا، وكانت سببا في ظهور آراء أخرى مخالفة ردّت عليها. (انظر: الأحكام السلطانيّة، للماوردي/ والأحكام السلطانيّة، لأبي يعلى القاضي/ والفرقان بين الحقّ والباطل، لابن تيمية/ وتاريخ الرسل، للطبري/ ونهاية الإقدام في علم الكلام، للشهرستاني/ والملل والنحل، للشهرستاني/ والفرق بين الفرق، للبغدادي).
ب- الشيعة: وهم الذين قالوا بأحقيّة عليّ ابن أبي طالب رضي الله عنه في الإمامة على غيره من الخلفاء. وقد أوّلوا العديد من العقائد والفلسفات الأجنبيّة، تبعا لتوجّههم السياسي، ممّا أدّى إلى تصدّي متكلمي الإسلام لهم. (انظر: الشيعة في الميزان، لمحمد جواد مغنية/ وموسوعة فجر الإسلام وضحاه وظهره، لأحمد أمين/ ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، لعلي سامي النشّار/ وحركات الشيعة المتطرّفين، لمحمد جابر عبد العال/ وفي علم الكلام، لأحمد محمود صبحي، وأيضا كتابه: نظريّة الإمامة لدى الشيعة الإثني عشريّة/ والصلة بين التصوّف والتشيّع، لكامل مصطفى الشيبي، وأيضا كتابه: طائفة الإسماعيليّة تاريخها ونظمها وعقائدها/ ومذاهب الإسلاميين، لعبد الرحمان بدوي).
ج- المرجئة: وهي اتجاه اسلامي حول مسألة أفعال العباد والحكم عليها، وقد سمّوا بهذا الاسم لقولهم بإرجاء أمر المختلفين الذين سفكوا الدماء بسبب تباين آرائهم حول الخلافة/ الإمامة، بل قالوا أنّ الله يحاسبهم يوم القيامة كما يشاء. وقد كان الخوارج يكفّرون عليّا وعثمان رضي الله عنهما والقائلين بالتحكيم، وكان من الشيعة من يكفّر الأمويّن، وفي المقابل كان الأمويّون يرون أنّهم على باطل ويقاتلونهم. فظهرت المرجئة كاتجاه محايد، داعين إلى عدم تكفير أيّ من الأطراف، بل الأمر يرجأ كله لله ليحكم عليهم بالكفر أو الإيمان. (انظر: فجر الإسلام، لأحمد أمين/ ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، لعلي سامي النشّار).

(2) في أصول الفقه، «هو ما تشابه معناه، فلا يتوصّل إلى المقصود بلفظه». (الجويني، الجدل، 51، 11).
- وهو «ما تعارض فيه الاحتمال». (الغزالي، المستصفى، 1، 106، 9).
- «هو ما احتاج إلى بيان». (ابن تيمية، المسودة، 161، 8).
- ومن جهة الإصطلاح، المتشابه هو اللفظ الذي خفيت دلالته على معناه مع غياب أيّة قرينة تزيل هذا الخفاء ووجود المتشابه في القرآن الكريم ثابت بالنصّ، لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكتاب وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا

تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (سورة آل عمران 7) وقد اختلف العلماء على مواضعه، فرأى البعض (ابن حزم) المتشابه في الحروف المقطعة عند أوّل بعض السور كقوله: (ألم) .. وذهب البعض الآخر إلى أن التشابه واقع بالإضافة إلى ما سبق في الآيات التي فيها ما يوحي تشبيه الله تعالى بالمحدثات كقوله تعالى: ﴿..يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ..﴾ (سورة الفتح 10) ..وقد اهتمّ المتكلمون أكثر من غيرهم بالمتشابه من القرآن واختلفوا، ويعود سبب الخلاف إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ﴾ (سورة آل عمران 7). فمن وقف في الآية عند «الله» حصر التأويل به تعالى وحده. ومن وقف في الآية عند «الراسخون في العلم» جعل التأويل عند الله وعند الراسخين في العلم أيضا الذين يؤوّلون اللفظ بإيراد معنى ويحتمله ويتفق في القوت نفسه مع تنزيه الخالق. انظر: جماهي جيرار و دغيم سميح، الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي والإسلامي، ج 2، ص ص 2488 – 2489).

(1) وردت في القرآن الكريم على سبيل المثال عبارات في وصف الله/ قدرته، جاء في ظاهرها اسم لبعض الجوارح (الأعضاء البشريّة) مضافا لله تعالى، كإسناد اليد لله كما في قوله عزّ وجلّ: .. ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ..﴾ (سورة الفتح، الآية 10)/ أو العين كما في قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ (سورة طه الآية 39) أو عبارات ظاهرها أنّ الله تعالى في السماء، أو في مكان وجهة محدّدة هي جهة العلوّ المكاني والفوقيّة.. كما في قوله:.. ﴿أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاء﴾.. (سورة الملك الآية 16)./ انظر أيضا: السور: فاطر الآية 10، المعارج: 4، النحل: 50، البقرة: 255، أو آيات تسند لله تعالى الإتيان والمجيء كما في قوله تعالى:﴿ وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (سورة الفجر، الآية 22).. ولم يختلف الجمهور الأعظم من علماء الإسلام سلفا وخلفا في كون المعنى الجسمي المادي أو الأبعادي الذي يفيده الظاهر الحرفي المباشر لمثل هذه الألفاظ غير مراد وغير مقصود من الكلام قطعا.

(2) وردت في الأحاديث النبويّة الشريفة نماذج من أحاديث رسول الله ﷺ فيها أمثلة بيّنة وواضحة لتوسّعات في استعمال الألفاظ وإطلاق الجمل في معان مجازيّة في غير معانيها الحقيقيّة. كقوله ﷺ على سبيل المثال: «هذه مكّة قد رمتكم بأفلاذ كبدها»، وفي رواية: «قد ألقت إليكم أفلاذ كبدها»، (روى الحديث ابن هشام في سيرته من رواية ابن اسحق معلقا/ سيرة ابن هشام، بشرح الخشني، ج 2، ص 308/ ورواه البيهقي في دلائل النبوّة ج 3، ص 43، من طريق ابن اسحق، ورواه الطبري في تاريخه، ج 2، ص 437، من طريق ابن اسحق، وقد صرّح عنده بالسماع وسنده متصل إلى عروة، فيكون حديثه مرسلا، ويكون سند الحديث ضعيفا، على اصطلاح المحدّثين.

أو كقوله ﷺ في بعض أسفاره لغلام أسود يقال له أنجشة كان يسوق مطايا النساء ويحدو حداء جميلا جعل الإبل تسرع: «يا أنجشة رويدك سوقك بالقوارير!» وفي وراية: «ويحك، رفقا بالقوارير». (البخاري، كتاب الأدب، باب 90، 111، 116، ومسلم: كتاب الفضائل ح 70 – 72).

أو كقوله ﷺ: «حفّت الجنّة بالمكاره وحفّت النار بالشهوات» (مسلم: كتاب الجنّة، ح 1، عن أنس بن مالك وأبي هريرة (رضي الله عنهما)، والترمذي في سننه، كتاب صفة الجنّة، باب 21، وهو أيضا في سنن أبي داود، وسنن النسائي، ومسند الدارمي ومسند أحمد..

والردّ على المناوئين، من المسلمين وغيرهم. لقد جاء ردّ فعل المتكلمين وعلى رأسهم المعتزلة الذين لجؤوا لتأويل المتشابه من القرآن، نوعيّا منهجا ومحتوى، مجمعين/ أهل السنّة والمعتزلة، على تنزيهه تعالى عن كلّ تشبيه وتجسيم.

ومن جهة أخرى ظهر القدريّون[1] القائلون بحريّة الإرادة الإنسانيّة، وقدرة العبد على أعماله. في مقابل الجبريّة القائلين بأنّ الأفعال تنسب إلى الإنسان على سبيل المجاز وليس الحقيقة. واقتضت كلّ هذه الآراء ردود فعل كبيرة من قبل المعتزلة ثمّ الأشاعرة في موضوع أفعال العباد، وظّفت فيها مناهج مغايرة لمنهج السلف، في تحقيق العقائد.

هكذا نتبيّن أنّ كلّ هذه التيّارات العقديّة الأجنبيّة (كأهل الكتاب، من يهود ومسيحيّين)، وغيرهم كديانات الفرس (مثل الزاردشتيّة والمانويّة والمزدكيّة)، أوالصابئة والبراهمة والبوذيّة وغيرها.. كالتيّارات الفلسفيّة اليونانيّة أساسا. أضف إلى ذلك التيّارات السياسيّة العقائديّة الإسلاميّة، كلها مجتمعة ساهمت في بلورة موضوعات ومناهج علم الكلام الإسلامي، الذي اختلط بالفلسفة اليونانيّة، التي كانت وقتها تعبّر عن روح الحضارة العالميّة.

لقد تبنّى علم الكلام اتّجاها عقليّا في مجال دراسة أصول الدين، دعّمه أعلام المعتزلة خاصّة الذين انفتحوا على مختلف الثقافات والمناهج الفكريّة

أو كقوله ﷺ: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: يقول الله عزّ وجلّ: أنا عند ظنّ عبدي بي، وأنا معه حين يذكرني. إن ذكرني في نفسه، ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ، ذكرته في ملأ هم خير منهم. وإن تقرّب منّي شبرا تقرّبت إليه ذراعا. وإن تقرّب إليّ ذراعا، تقرّبت منه باعا. وإن أتاني يمشي، أتيته هرولة (صحيح مسلم: كتاب الذكر، ح 32، واللفظ له، وصحيح البخاري: كتاب التوحيد، باب 15 و 50)./ (انظر:سعد رستم، الذات الإلهيّة والمجازات القرآنيّة والنبويّة،الأوائل للنشر، سوريّة، ط 1، 2002، الصفحات:14 - 74 - 75 - 99).

(1) لقّب المعتزلة بالقدريّة، وقد «جعلوا لفظ القدريّة مشتركا، وقالوا لفظ القدريّة يطلق على من يقول بالقدر خيره وشرّه من الله تعالى، احترازا من وصمه اللقب، إذ الذمّ به متفقا عليه لقول النبيّ ﷺ: «القدريّة مجوس هذه الأمّة» وكانت الصفاتيّة تعارضهم بالاتفاق، على أنّ الجبريّة والقدريّة متقابلتان تقابل التضادّ..» (أبو الفتح بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 1، 1998، ج 1، ص 57).

وقتها، ومن أبرزها الفلسفة والمنطق اليونانيّين. فاستخدم هؤلاء الأساليب المنطقيّة والمصطلحات الفلسفيّة في عرض المسائل الكلاميّة، بعد إفراغها من مضمونها اليوناني وإلباسها مضامين إسلاميّة، تتفق مع منهجهم الدفاعي عن عقيدة الإسلام. إلا أنّ كلّ ذلك لا يعني الذوبان في المنهج الفلسفي اليوناني، لأنّ ما قدّمه أعلام المعتزلة من انتقادات للمنطق والفلسفة اليونانيّة يثبت استقلاليّة الفكر الإسلامي وأصوليّة منهجه[1].

إنّ منهج إدراك العقائد في الإسلام، كما يبرز في علم الكلام، يستند إلى البيان والدفاع القائمان في الأغلب على القرآن والسنّة النبويّة المطهّرة. كما يبرزه كتاب «الإبانة» للأشعري، من أجل إثبات عقائد الإيمان والمنافحة عنها، لا سيما تلك التي نهض في وجهها خصوم، كالذات الإلهيّة وصفاته تعالى،.. لمثل هذا سمّي علم الكلام بـ«أصول الدين»، تمييزا له عن أصول الفقه، الذي يعنى بالمسائل التشريعيّة/ التفصيليّة.

إنّ منهج معالجة الإشكاليّات المثارة من قبل اليهود والمسيحيين أو العلمانيّين على الإسلام فكرا وتاريخا، استدعت من متكلمي الإسلام اتباع مناهج متعدّدة، إذ لم يكن بالإمكان السير على منهج واحد، فكان بعضها (الشبهات) يرتبط بتفسير القرآن، وبعضها يرتبط بالعقائد الإسلامية، وبعضها يرتبط بالتاريخ الإسلامي ومصادره، وبعضها الآخر بالفقه الإسلامي ومصادره. وما من شكّ أنّ لكلّ علم من هذه العلوم منهجه الخاص به، وهذا الواقع يفرض على المتكلم أن يراعي ذلك عند ردّه على الشبهة المعيّنة بأن يكون من أهل الخبرة (منهجيّا)، في العلم الذي ترتبط به الشبهة.

وبموازاة ذلك، أدرك متكلمو الإسلام أنّه لا بدّ من التجديد في المباني، لذا

---

(1) انظر: الحيوان، للجاحظ، ج 2/ فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة، للقاضي عبد الجبّار/ الملل والنحل، للشهرستاني/ مقالات الإسلاميّن، للأشعري/ الخطط، للمقريزي/ من أفلاطون إلى ابن سينا، لجميل صليبا/ أبو هذيل العلاف، لعلي مصطفى الالعرّابي/ الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع هـ لآدم ميتز...

اهتم المتكلم سابقاً بترسيم مبانٍ خاصّة في المعرفة، تستند إلى المنطق الأرسطي، وشيء من ميراث الفلسفة اليونانيّة، وجعلها ممهّدة للمباحث الكلاميّة. لقد أدرك متكلمو الإسلام المتأخّرين ضرورة تجديد علمهم ومنهجهم فتمّ إلحاق مسائل جديدة واستيعابها في إطار المنظومة الموروثة لعلم الكلام. لذا شرع في تجاوز الغايات المعروفة لهذا العلم، التي تتلخص في الدفاع عن المعتقدات، إلى تحليل حقيقة الإيمان ومجمل التجربة الدينيّة.

خاتمة

سعت هذه المحاولة إلى الاجابة عن بعض الأسئلة التي أثارتها وتثيرها إشكاليّات البحث في الفكر العقدي عبر تاريخ المجتمع الإسلامي، مستنتجة أنّ البحث في العقيدة جاء استجابة لتطلّعات جيل ما بعد دولة الوحي لنسق معرفي يتكامل فيه الوحي السماوي مع العقل البشري بعد أن اتّسعت دائرة المستهدفين بالدعوة الإسلاميّة.

وقد نشأ الفكر العقدي في شكل أسئلة كلاميّة جديدة طرحتها وتناولتها الذهنيّة الإسلاميّة بعد سلسلة من التغييرات والخلافات، حول خلافة النبيّ الأكرم ﷺ، والتحكيم أو الحاكميّة، الذي رفعه الخوارج، ثمّ الإرجاء، ومسألة الجبر أو تكييف الفعل البشري. بعد أن كانت تأخذ معارفها في عصرها الأوّل من القرآن وتفسيره والسنّة النبويّة وما فهمه الصحابة وتابعيهم رضوان الله عليهم دون تكلّف للبحث فيما لم يبحث فيه هؤلاء ومن سار على نهجهم.

لكن بمرور الزّمن ساق الفضول المعرفيّ «مبتدعة» عصر ما بعد الخلافة الرّاشدة بإثارة تساؤلات عقديّة حول ذات الله وصفاته، أسئلة بدت غريبة على العقل المسلم، أسئلة لها دوافع شتّى بعضها سياسيّ تبريري والآخر ديني دفاعيّ لتنشأ الناشئة الأولى للخلاف العقدي في المجتمع الإسلامي، وهي خلافات علميّة فرعيّة، استغلتها مجموعات، ما أدّى أحيانا إلى استباحة المسلم لدم أخيه، بعد أن تعدّدت تأويلات النصوص الدينيّة وتوظيف المسألة سياسيّا.

وانتهينا من جهة ثانية، عبر الوقوف على عيّنات من التراكم المعرفيّ للّاهوت المسيحيّ والكلام الإسلاميّ إلى أهمّيّة اختيار المنهج، وإلى طبيعة الآليّات التي تعامل بواسطتها المنطق الإنسانيّ مع التراث العقائدي في المسيحيّة والإسلام.

إذ ضمن هذا المنطلق المنهجي يمكن تلمّس حقيقة المأزق الذي عانى منه كلّ فكر (نقصد علم اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي) خلال فترة القرون الوسطى، عبر مقارنة الجدليّات والإشكاليّات التي فرضها كلّ علم.

مستنتجين: أنّه يستحسن بنا التمييز في المباحث العقديّة، بين المذهب العقدي، والنظريّة العقائديّة، أو القضيّة العقائديّة كما ورد ذكرها في النصّ المصدر. فالمذهب العقدي فرض، أو وجهة نظر نفسّر بها ما يلحّ علينا من تساؤلات واهتمامات. ومذهب اللاهوتي أو المتكلّم إنّما هو رؤية للمسألة العقديّة، وهو اتّخاذ موقف تجاهها تبعا لقدرات ذهنيّة وتأويلات نصيّة معيّنة ووقائع ثقافيّة تاريخيّة معيّنة عايشها اللاهوتيّ والمتكلّم.

إنّها رؤية يضعها هؤلاء (نقصد اللاهوتي والمتكلم) الذين يريدون من الآخر النظر لهذه المسائل العقديّة من خلال افتراضاتهم، كالمذهب الأوغسطي والتومستي في اللاهوت المسيحي، أو المذهب الإعتزالي والأشعري في علم الكلام الإسلامي.

قائمة المصادر والمراجع

الكتب

ــ القرآن الكريم

ــ الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد/ التوراة والانجيل.

ــ ابراهيم اللقاني، القول السديد شرح جوهرة التوحيد، دار الكتب العلميّة، لبنان، 2013.

ــ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379ه.

ــ أحمد بن أبي الضياف، اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، المكتبة التاريخية، وزارة الثقافة، تونس 1963.

ــ أحمد بن اسحق اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1419هـ ـ 1999م.

ــ أحمد محمد أحمد جلي، دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين: الخوارج والشيعة، عبر الأنترنت.

ــ أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصريّة، ط 7، 1964.

ــ أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، دار النهضة العربيّة للطباعة، ط 1985،5/ ونسخة مؤسّسة الثقافة الجامعيّة، الاسكندريّة، ط 4، 1982 .

ــ أحمد بودهان، الفكر الأشعري في الغرب الإسلامي انطلاقا من المشرق إلى المغرب، المجلس العلمي الإقليمي بالناظور خدمة للتراث، د ــ ت.

ــ أحمد بن مصطفى المعروف: بـ طاش كبري زاده، مفتاح دار السعادة ومصباح السيادة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1985.

ــ أحمد محمد الفيومي، المصباح المنير، مكتبة لبنان، بيروت، 1987.
ــ أحمد بن يحي ابن المرتضى، المنية والأمل، دار المعارف السلطانيّة، حيدر آباد، 1990.
ــ أبو اسحق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، (د ــ ت).
ــ آل بزرون أحمد قاسم، و علي جليح حسين، المنهج الاستنطاقي في علم الكلام الجديد، فراديس للنشر والتوزيع، مملكة البحرين، ط 1، 2008.
ــ اميل بريه، تاريخ الفلسفة: الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 1988.
ــ الباجوري، تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، دار السلامة للطباعة والنشر، ط 1، 2002.
ــ أبو بكر الباقلاني، كتاب التمهيد، طبعة الخضيري وأبو ريدة، القاهرة، 1366 هـ/ 1947 م.
ــ أبو بكر جابر الجزائري، عقيدة المؤمن، مكتبة الكليّات الأزهريّة، مصر، 1978.
ــ أبو بكر احمد ابن أبي عاصم، كتاب السنّة، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، 1980.
ــ تـ . ج . دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، القاهرة، ط 4، 1957.
ــ تقي الدين أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن محمد بن قاسم، طبع بإشراف الرئاسة العامة لشؤون الحرمين، الرياض، (د ـ ت).
ــ تقي الدين أحمد بن تيمية، نقض المنطق، تصحيح محمد حامد الفقيه، طبع بمصر، 1951.
ــ التهانوي محمد علي، كشّاف اصطلاحات الفنون، طبعة كلكتة، بيروت، 1862.
ــ جماهي جيرار ودغيم سميح، الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي والإسلامي، (تحليل ونقد)، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1، 2006.
ــ ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد ابراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، لبنان.
ــ حسن محمود الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 3، 1991.

ـ أبو الحسن عبد الرحمن الخيّاط، كتاب الانتصار والردّ على ابن الراوندي، دار ابن حزم، بيروت، 2001.

ـــ أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين، دار الحداثة، بيروت، ط 2، 1958.

ـ أبو الحسن الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق ودراسة عبد الله شاكر محمد الجنيدي، (مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة: 2002م).

ـــ أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، دار الأنصار، القاهرة، ط 1، 1397 هـ.

ـ حسين مروّه، النزعات الماديّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، دار الفارابي، بيروت، (د ـ ت).

ـــ أبو الحسين مسلم بن الحجّاج، صحيح مسلم بشرح النووي، المكتبة الشاملة، http://shamela.ws.

ـــ أبو حامد الغزالي، احياء علوم الدين، مطبعة الاستقامة، القاهرة، (د ـ ت).

ـ أبو حامد الغزالي، الإقتصاد في الاعتقاد، القاهرة، (د ـ ت).

ـ أبو زكرياء يحي بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392 ه.

ـ سعد رستم، الذات الإلهيّة والمجازات القرآنيّة والنبويّة، الأوائل للنشر، سوريّة، ط 1، 2002.

ـ سيّد سابق، العقائد الإسلاميّة، دار الفكر، بيروت، 1987.

ـ الأب سليم بسترس، الفكر المسيحي بين الأمس واليوم: اللاهوت المسيحي والإنسان المعاصر، منشورات المكتبة البولسيّة، لبنان، ط 2، 1989.

ـــ الأب صبحي حموي اليسوعي، معجم الإيمان المسيحي، دار المشرق، بيروت، ط 1، 1994.

ـ صائب عبد الحميد، المذاهب والفرق في الإسلام النشأة والمعالم، سلسلة المعارف الإسلاميّة ـ الرسالة، د ـ ت.

ـــ طيّب تيزيني، من اللاهوت إلى الفلسفة العربيّة الوسيطة، «القسم الأوّل: الفكر العربي قبل الفلسفة وحتى تخومها»، دار ورد، دار بترا، دمشق، ط 1، 2002.

ـ أبو عبد الله شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام، تحقيق عمر عبد السلام تدمري،

دار الكتاب العربي، 1990.
ـ علي بن أحمد بن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار المعرفة ـ بيروت، ط 2، 1975.
ـ عبد المجيد النجّار، منهج الفكر العقدي بين القديم والحديث، http://www.aslein.net.
ـ عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، مصر، ط 3، 2000.
ـ عبد الفتاح أحمد فؤاد، الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانيّة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندريّة، ط 1، 2003.
ـ عبد الهادي محبوبة، نظام الملك، الدار المصريّة اللبنانيّة، مصر، د ـ ت.
ـ عبده، رسالة التوحيد، دار إحياء العلوم، بيروت، 1986.
ـ عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتاب، بيروت، (د ـ ت).
ـ علي سامي النشّار، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، 1995.
ـ القاضي عبد الجبّار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 3، 1996.
ـ القاضي عبد الجبّار، المجموع في المحيط بالتكليف،PDF، (تحميل عبر الأنترنت).
ـ عبد الرحمن ابن خلدون، المقدّمة، علي عبد الواحد وافي، البيان العربي، القاهرة، 1957.
ـ علي الشابّي، مباحث في علم الكلام والفلسفة، دار المدار الإسلامي، 2002.
ـ السنوسي، أمّ البراهين.
ـ أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سعيد كيلاني، طبع مصطفى البابي الحلبي، 1967/ ونسخة دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 1، 1998.
ـ أبو الفتح الشهرستاني، نهاية الإقدام، عبر الأنترنت: موقع الورّاق http://www.alwarraq.com.
ـ فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلاميّ في السياسة والحكم، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط 2، 2013.
ـ فخر الدين الرازي، المحصول، تحقيق خطيب الري، نشر مؤسّسة الرسالة، 1997.

ـ فخر الدين الرازي، خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنّة، دار الجيل، بيروت، 1992.
ـ فراس السوّاح، الوجه الآخر للمسيح، منشورات دار علاء الدين، سورية، 1998/ ونسخة دار علاء الدين، سوريّة ط 1، 2004.
ـ فرانزشتايز بقيسبادن ـ ألمانيا، ط 3، 1400هـ/ 1980م/ ونسخة دار الحداثة، بيروت، ج 1، ط 2، 1958/ ونسخة (فرانز ستايز، فسبارن: 1963م).
ـ عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، مكتبة ابن سينا، د ـ ت.
ـ ابن القيّم الجوزيّة، أعلام الموقعين عن ربّ العالمين، دار الجيل، بيروت، 1973.
ـ لويس غارديه، وجورج قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحيّة، ترجمة: صبحي الصالح، وفريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، ط 1، 1967/ ط 2، 1979.
ـ محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، منشورات مكتبة الحياة، لبنان، (د ـ ت).
ـ محمد خليل هرّاس، شرح العقيدة الواسطيّة لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، مراجعة عبد الرازق عفيفي، مطبوعات الجامعة الإسلاميّة بالمدينة المنوّرة، 1396هـ.
ـ محمد عبده، رسالة التوحيد، دار إحياء العلوم، بيروت، 1986.
ـ محمد علي التهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون، طبعة كلكتة، بيروت، 1862.
ـ أبو المعالي الجويني إمام الحرمين، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، طبع بمطبعة السعادة، مصر، 1369 هـ - 1950م.
ـ محمد ابراهيم الفيومي، شيخ أهل السنّة والجماعة الامام أبو الحسن الأشعري، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 2003.
ـ محمد بن أحمد عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسّسة الرسالة، 2001.
ـ محمد فاروق الزين، المسيحيّة والاسلام والاستشراق، دار الفكر المعاصر - لبنان، دار الفكر - سوريّة، ط 1، 2000.
ـ محمد بن عيسى بن الضحاك الترمذي، الجامع الكبير - سنن الترمذي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998.
ـ محمد بن يزيد القزويني، سنن بن ماجه، المكتبة العلميّة، غبر الأنترنت.

ـ محمّد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسيّة للنشر، تونس، 1984.

ـ محمد الأنور السنهوتي، مدخل نقدي لدراسة علم الكلام، دار الثقافة، العربية، القاهرة، 1990.

ـ محمد عبد السلمان، رشيد رضا ودعوى الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مكتبة المعلا، الكويت، د ـ ت.

ـ محمد عبده، رسالة التوحيد، دار احياء العلوم، بيروت، ط 1، 1986.

ـ محمد رضا المظفر، المنطق، عبر الأنترنت.

ـ محمد بن حسن الطوسي، تجريد المنطق، عبر الأنترنت.

ـ محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، مصر، 1995.

ـ موسوعة مصطلحات جامع العلوم، «الملقّب بدستور العلماء»، للقاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، تقديم رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1، 1997.

ـ عبد المجيد النجّار، الإيمان بالله وأثره في الحياة، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1997.

ـ المجمع الفاتيكاني الثاني: دساتير - قرارات - بيانات، أشرف على الترجمة عن الأصل اللاتيني، الأب حنّا الفاخوري، منشورات المكتبة البولسيّة، لبنان، ط 1، 1992.

ـ محي الدين بن عربي، الفتوحات المكيّة، عبر الأنترنت
http://www.hurriyatsudan.com.

ـ عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، مصر، 2003.

ـ ابن منظور الافريقيّ، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1956.

ـ ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، دار احياء الكتب العربيّة، (د ـ ت).

ـ ملا علي بن سلطان القاري، شرح الفقه الأكبر، البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1955.

ـ الموسوعة العربيّة العالميّة، مؤسّسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض - السعوديّة، ط 2، 1419 هـ/ 1999 م ج 17، ص 123.

ـ الموسوعة العربيّة العالميّة، مؤسّسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، عبر الأنترنت.

ـ أبو نصر الفارابي، إحصاء علوم الدين، طبعة القاهرة، ط 3، 1968.

ــ ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، 1997.

ـ هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، بيروت، 1966.

ـ أبو الوليد محمد ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصريّة، 1964.

ـ يحي هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلاميّة.

- Guitton Jean, Le Temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin, Boivin et Cie, éditeurs, Paris.
- Saint Augustin, La cité de Dieu, traduction de L'abbé g. vidal, Avignon, maison Aubanel Pére, 1930, Liv VIII, ch x.
- A. Gardiel, Le donné révélé et la théologie, éd du Cerf, Paris, 1932, p 250.
- BREHIER EMILE, Histoire de la philosophie ; Tome 1 ; L'antiquité et le moyen _Age, Période Hellénistique et Romaine , Presses Universitaires de France, Edition revue et Mise a Jour, Paris 1981,/

ترجمه للعربيّة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، 1988.

المقالات

ــ أحمد محمد الجلي، مناهج البحث في العقيدة الإسلامية، عبر الأنترنت.

ـ رؤوف دمّق، التكفير في الخطاب السلفي، مؤمنون بلا حدود، قسم الدين والسياسة، مؤسّسة دراسات وأبحاث، الرباط ، المغرب، عبر الأنترنت.

ـ رضوان السيّد، المعتزلة وتأثيرهم في اللاهوت اليهودي، رضوان السيد، جريدة الحياة (السعوديّة)، العدد 1657، بتاريخ، 23 ـ 8 ـ 2008، عبر الأنترنت.

ـ محمد الأنور السنهوتي و عبد الحميد مدكور، دراسات في الفلسفة الإسلاميّة، عبر الأنترنت.

ـ سامي الشيخ محمد، عثمان أمين فيلسوف الجوّانيّة في العالم العربي، دنيا الوطن، عبر الأنترنت.

ــ شاكير أحمد السحموري، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، موقع الدرر السنيّة، عبر الأنترنت.

- صالح عبد العزيز آل الشيخ، مهمّات في العقيدة والمنهج، محاضرة رقم 3، موقع سالم الألكتروني.
- عصام أنس الزفتاوي، مناهج التأليف وتطبيقاتها في الفلسفة الإسلاميّة، موقع لطائف المنن، عبر الأنترنت.
- محمود قاسم، في نقد مدارس علم الكلام، مقدّمة تحقيق كتاب مناهج الادلة في عقائد الملة لابن رشد، عن عصام أنس الزفتاوي، مناهج التأليف وتطبيقاتها في الفلسفة الإسلاميّة، موقع لطائف المنن، عبر الأنترنت.
- يمنى طريف الخولي، من منظور فلسفة العلوم، الطبيعيّات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل، عبر الأنترنت.



المحتويات